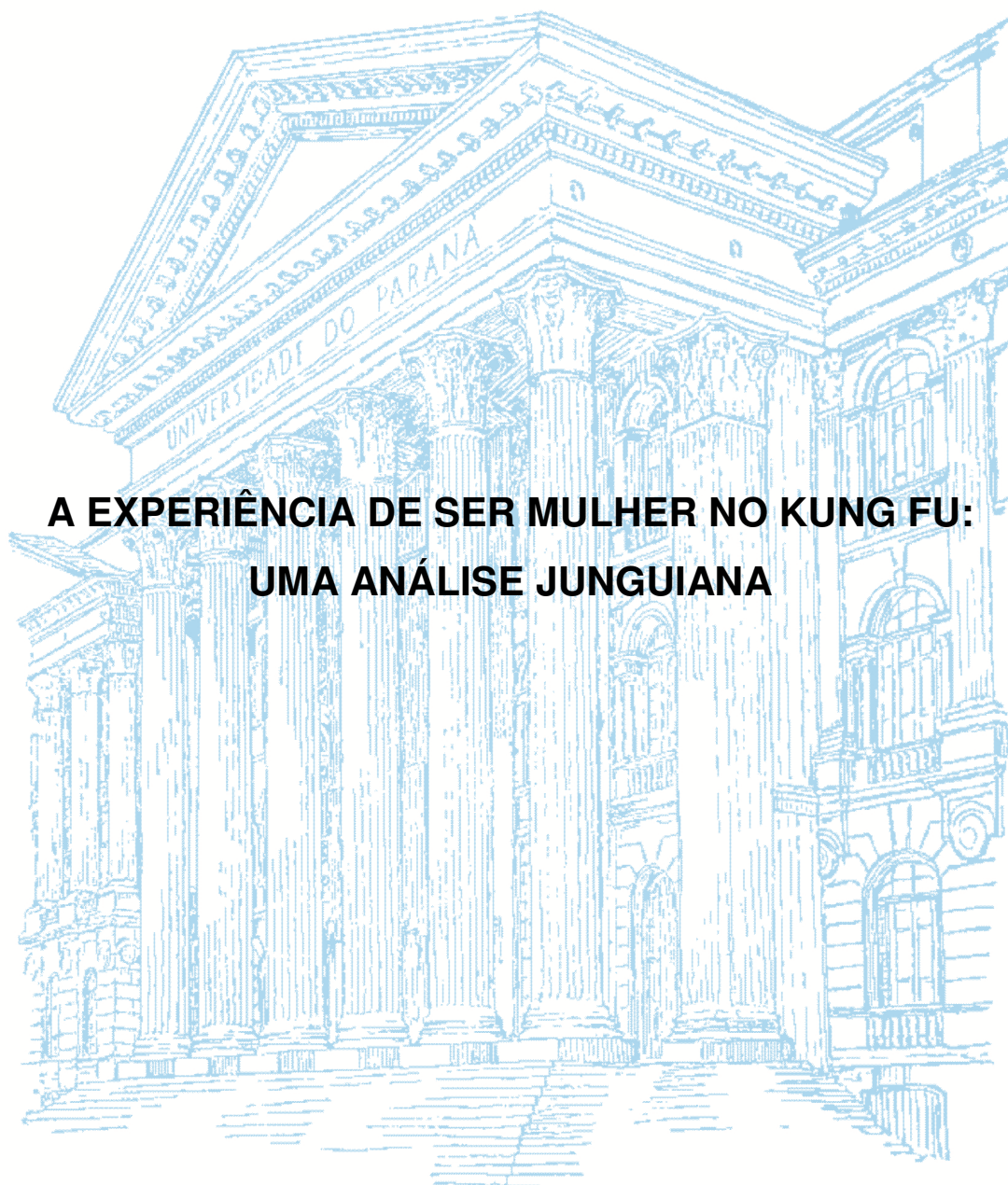


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
MICHELLE SUZANA DE ALMEIDA GABANI



**A EXPERIÊNCIA DE SER MULHER NO KUNG FU:
UMA ANÁLISE JUNGUIANA**

CURITIBA
2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
MICHELLE SUZANA DE ALMEIDA GABANI

A EXPERIÊNCIA DE SER MULHER NO KUNG FU: UMA ANÁLISE JUNGUIANA

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre em Psicologia, no
Programa de Pós Graduação em Psicologia, PPGPSI,
da Universidade Federal do Paraná – UFPR.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Augusto Serbena

CURITIBA
2016

Catálogo na publicação
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Gabani, Michelle Suzana de Almeida.

A experiência de ser mulher no Kung Fu: uma análise junguiana. – Curitiba, 2016.

136 f.

Orientador: Prof. Dr. Carlos Augusto Serbena

Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Setor de Educação da Universidade Federal do Paraná.

1. Feminismo. 2. Kung Fu. 3. Psicologia junguiana. I. Título.

CDD 155.633

ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM PSICOLOGIA

No dia treze de Setembro de dois mil e dezesseis às 14:00 horas, na sala 208, Prédio Histórico - Setor Psicologia, do Setor de CIÊNCIAS HUMANAS da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição da mestranda **MICHELLE SUZANA DE ALMEIDA GABANI** para a Defesa Pública de sua Dissertação intitulada: "**O SIMBOLISMO DA EXPERIÊNCIA FEMININA NO KUN FU**". A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em PSICOLOGIA da Universidade Federal do Paraná, foi constituída pelos seguintes Membros: CARLOS AUGUSTO SERBENA (UFPR), MARIA CRISTINA ANTUNES (UTP), VLADIMIR LUIS DE OLIVEIRA (UFSC). Dando início à sessão, a presidência passou a palavra a discente, para que a mesma expusesse seu trabalho aos presentes. Em seguida, a presidência passou a palavra a cada um dos Examinadores, para suas respectivas arguições. A aluna respondeu a cada um dos arguidores. A presidência retomou a palavra para suas considerações finais e, depois, solicitou que os presentes e a mestranda deixassem a sala. A Banca Examinadora, então, reuniu-se sigilosamente e, após a discussão de suas avaliações, decidiu-se pela APROVAÇÃO da aluna. A mestranda foi convidada a ingressar novamente na sala, bem como os demais assistentes, após o que a presidência fez a leitura do Parecer da Banca Examinadora. Nada mais havendo a tratar a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, CARLOS AUGUSTO SERBENA, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Observações: A banca sugeriu modificar o título para
A experiência de ser mulher no kung fu: uma análise junguiana

Curitiba, 13 de Setembro de 2016.

CARLOS AUGUSTO SERBENA
Presidente da Banca Examinadora (UFPR)

MARIA CRISTINA ANTUNES
Avaliador Externo (UTP)

VLADIMIR LUIS DE OLIVEIRA
Avaliador Externo (UFSC)

AGRADECIMENTOS

Segundo o sociólogo polonês Zygmunt Bauman, a incerteza permanente e irreduzível é a atual configuração de mundo. E eu, assim como a junguiana June Singer [1920-2004], imbuída que estava sob o espírito do feminismo do século XX, ao adentrar no processo de pesquisa, me vi envolta em dificuldades de compreensão dos significados por detrás das transformações sociais contemporâneas sobre sexualidade e gênero.

Os novos tempos implicam na liquefação de conceitos até então inquestionáveis, usuais em cartilhas escolares de Educação Moral e Cívica e em reuniões familiares dominicais. Hoje, todos sob suspeição ante a influência de uma nova concepção arquetípica, pedem cautela daqueles que se dedicam à pesquisa e ao manuseio de concepções anacrônicas em um mundo em profunda transformação.

Assim, envolta a um processo que foi composto por certezas ilusórias, descobertas inquietantes, dúvidas, muitos recuos e tímidos avanços, a tarefa conclui-se com a consciência de suas falhas, mas envolta em gratidão por aqueles que me nortearam nessa saga pessoal, clareando minha visão epistemológica e filosófica, especialmente para melhor compreender e auxiliar, na minha prática clínica, os que sofrem com a angústia do “ser” *versus* “dever-ser” culturalmente determinado.

Por esta razão, agradeço ao meu orientador, professor Dr. Carlos Augusto Serbena, pelo acompanhamento, correções, especialmente pela serenidade e paciência com que me acolheu durante todo o processo e cujo reencontro após tantos anos só pode ser explicado pela sincronicidade junguiana.

Agradeço ao professor Dr. Vladimir Luis de Oliveira por seu incansável incentivo e por suas recomendações que me permitiram enfrentar horas escuras de desânimo. Desde sua orientação em monografia de pós-graduação *lato sensu* em

2013 até então, o caminho trilhado com seu apoio implicou em crescer acadêmico e pessoal, o que me torna especialmente grata.

Agradeço a professora Dra. Maria Cristina Antunes por sua especial colaboração em minha qualificação, com sugestões relevantes que contribuíram não só para a consistência teórica quanto ao aspecto violência de gênero, mas que contribuíram objetivamente para a minha nova atuação como membro do Conselho Municipal dos Direitos da Mulher, bem como do Núcleo de Prevenção à Violência, ambos atrelados à Prefeitura Municipal de Paranaguá, administração pública na qual atuo como psicóloga lotada em um Centro de Referência em Assistência Social (CRAS) cujo trabalho muito me engrandece.

Agradeço ao professor de *kung fu Shaolin* do Norte, Jorge Jefremovas, por seu apoio, tanto na recomendação de livros quanto na indicação de colaboradoras para a pesquisa; agradeço imensamente as nove colaboradoras pelo tempo que disponibilizaram para a produção deste material, pela confiança no compartilhamento de informações preciosas sobre suas experiências mais íntimas.

Por fim, especiais agradecimentos a Alvaro Posselt e à sua irmã Ana Paula Posselt, cujo câncer recentemente a tirou de nosso convívio impedindo-a de estar presente à defesa desta pesquisa como tanto desejava. Agradeço também aos meus pais Mario e Zoraide Gabani, minha madrastra Elenara, meu irmão Mario e sua esposa Liane e aos meus amados sobrinhos Amanda e Pedro Gabani; obrigada a todos por seu incentivo, compreensão pelas ausências em reuniões familiares e ao seu apoio amoroso e incondicional à minha jornada pessoal.

*“Era uma vez
uma mulher que
via um futuro grandioso
para cada homem
que a tocava.
Um dia,
ela se tocou.”*

Alice Ruiz

RESUMO

O objetivo da pesquisa foi analisar por meio dos conceitos da psicologia analítica a experiência de ser mulher no *kung fu*, uma técnica de combate ancestral e viripotente que combina práticas físicas e espirituais. A amostra foi constituída por nove mulheres praticantes de *kung fu* com idades variadas entre vinte e um e trinta e oito anos, recrutadas mediante convite encaminhado para academias de *kung fu* em Curitiba e Região Metropolitana. Por tratar-se de uma pesquisa qualitativa, de natureza descritiva e hermenêutica, os dados foram coletados por meio de entrevistas de roteiro semiestruturado e organizados conforme o método fenomenológico empírico de A. Giorgi para a obtenção de unidades de significado, assim identificados: (1) “violência temida”; (2) “por que o *kung fu*?”; (3) “antes do *kung fu*”; (4) “durante o *kung fu*”; (5) “relações na academia”; (6) “como pensa ser vista”; (7) “ser mulher é ser alguém que...”; e (8) “contribuições do *kung fu* para a mulher”. A dicotomia entre os sexos foi culturalmente valorizada pelas sociedades patriarcais e, de acordo com a visão junguiana ortodoxa, homens e mulheres biologicamente definidos possuem o tipo sexual oposto predominante em seus inconscientes classicamente denominados como os arquétipos de *anima* e *animus*, respectivamente. As análises das unidades de significado obtidas revelaram que a prática do *kung fu*, dentro da conjuntura social denominada de pós-moderna por filósofos contemporâneos, favoreceu àquelas mulheres uma gama de experiências que tem como produto uma resignificação do seu papel de gênero. Esse novo patamar de compreensão corresponde à proposta pós-junguiana que desvincula de modo contundente o sexo biológico dos arquétipos *anima* e *animus*, ora compreendidos como sendo uma propriedade comum a homens e mulheres, melhor representados pela notação “*anima/us*”. Conclui-se que o *kung fu*, como lócus físico e psíquico de experiências para as praticantes entrevistadas, assume a qualidade de função transcendente e contribui para o desenvolvimento de uma consciência psicológica que gradualmente ordena o caos interior, fortalece a autoestima e orienta para a integração de um complexo de inferioridade milenarmente cultuado, o que favorece a construção de um sujeito comprometido com seu próprio desejo.

Palavras-chave: Feminino. Psicologia Analítica. Anima. Animus. Kung fu.

ABSTRACT

The objective of the research was to analyze, through the concepts of analytical psychology, the experience of being a woman in *kung fu*, an ancestral and viripotent combat technique that combines physical and spiritual practices. The sample consisted of nine women practicing *kung fu*, ranging in age from twenty-one to thirty-eight, recruited by invitation to *kung fu* academies in Curitiba and Metropolitan Region. As a qualitative research, of a descriptive and hermeneutical nature, the data were collected through semi-structured script interviews and organized according to the empirical phenomenological method of A. Giorgi to obtain categories of analysis, thus identified: (1) "Dreaded violence"; (2) "why the *kung fu*?"; (3) "before *kung fu*"; (4) "during *kung fu*"; (5) "relations in the academy"; (6) "as she thinks she is seen"; (7) "to be a woman is to be someone who ..."; And (8) "*Kung fu* contributions to women." The dichotomy between the sexes has been culturally valued by patriarchal societies and, according to the orthodox jungian view, biologically defined men and women possess the predominant sexual type predominant in their unconscious classically named as the archetypes of anima and animus, respectively. The analysis of the categories obtained revealed that the practice of *kung fu*, within the current social conjunct called postmodern by contemporary philosophers, favored to these women a range of experiences that have as a product a re-signification of their gender role. This new level of understanding corresponds to the post-jungian proposal that unequivocally dissociates the biological sex from the *anima* and *animus* archetypes, now understood to be a property common to men and women, best represented by the notation "*anima/us*". It is concluded that *kung fu*, as a physical and psychic locus of experiences for the interviewed practitioners, assumes the quality of a transcendent function and contributes to the development of a psychological consciousness that gradually orders inner chaos, strengthens self-esteem and guides integration of an age-old, inferiority complex, which favors the construction of a subject committed to his own desire.

Keywords: Feminine. Analytical Psychology. Anima. Animus. Kung Fu.

FIGURAS

FIGURA 01: <i>Lucy Liu</i>	55
FIGURA 02: <i>Zhang Ziyi</i>	55
FIGURA 03: <i>Monjas de Amitabha Drukpa</i>	60
FIGURA 04: <i>Monjas de Amitabha Drukpa (ii)</i>	60
FIGURA 05: <i>Kung fu girls in India</i>	61
FIGURA 06: <i>Kung fu girls in India (ii)</i>	61
FIGURA 07: <i>Kung fu kicks off in Afghanistan</i>	61
FIGURA 08: <i>Airline stewardesses training Wing Chun</i>	61
FIGURA 09: <i>Jamilly Raquel</i>	62
FIGURA 10: <i>Jamilly Raquel e colegas</i>	62
FIGURA 11: <i>Atletas da Confederação Brasileira de Kung fu</i>	63
FIGURA 12: <i>Kung fu para mulheres em Salvador</i>	63
FIGURA 13: <i>Kung fu para depressão</i>	64

TABELAS

TABELA 01: Perfil Sociodemográfico das Colaboradoras	71
TABELA 02: Razões para o Ingresso no <i>Kung fu</i>	75
TABELA 03: Autopercepções	76
TABELA 04: As Relações Sociais.....	77
TABELA 05: Ser Mulher Praticante de <i>Kung fu</i>	78

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
1.1 LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO	15
2. A TRAJETÓRIA DA MULHER E DO FEMININO	18
2.1 DOS MITOS A UM MODELO DE CIÊNCIA POSITIVA.....	18
2.2 SEXO, GÊNERO E AFINS: DESFAZENDO NÓS CONCEITUAIS.....	24
2.3 DOS MOVIMENTOS FEMINISTAS AO FEMININO PLURAL.....	26
2.4 O MAL-ESTAR FEMININO CONTEMPORÂNEO	30
3. UMA REVISÃO TEÓRICA NECESSÁRIA.....	34
3.1 A PSICOLOGIA ANALÍTICA APLICADA AOS ESTUDOS DE GÊNERO	34
3.2 A PSIQUE FEMININA PELA VISÃO CLÁSSICA DA PSICOLOGIA ANALÍTICA..	37
3.3 COMPLEXOS ESTRUTURAIS DA PSIQUE	39
3.4 O RESGATE DO FEMININO ATRAVÉS DE DEUSAS ESQUECIDAS.....	42
3.5 <i>ANIMA/US</i> : A VISÃO UNIFICADA CONTEMPORÂNEA.....	46
3.6 O CICLO DA ALTERIDADE.....	49
4. <i>KUNG FU</i>: UMA VELHA-NOVA ARTE DA GUERRA.....	52
4.1 O FENÔMENO CHINÊS	52
4.2 O <i>KUNG FU</i> CHEGA AO OCIDENTE PELAS TELAS DA TV.....	54
4.3 MULHERES, GUERRA E AS ARTES MARCIAIS.....	56
5. PROCEDIMENTOS DE COLETA E ANÁLISE DE DADOS.....	65
5.1 PROCEDIMENTOS DE COLETA DE DADOS	68
5.1.1 Perfil Sociodemográfico das Participantes da Pesquisa.....	70
5.2 PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE DE DADOS	72
5.2.1 Primeira etapa: organização dos dados segundo o Método Fenomenológico de Amedeo Giorgi	73
5.2.1.1 Categorias de análise identificadas	74
5.2.2. Segunda etapa: interpretação a partir dos conceitos de psicologia analítica ..	79
6. ANÁLISE DA VIVÊNCIA FEMININA NO <i>KUNG FU</i>	81
6.1 O INGRESSO DA MULHER NO <i>KUNG FU</i> : COMO NASCEU O INTERESSE ..	82
6.1.1 O medo da violência.....	83
6.1.2 O convite masculino à experiência feminina no <i>kung fu</i>	85

6.2 O <i>KUNG FU</i> COMO CAMINHO PARA A TRANSCENDÊNCIA	90
6.2.1 Primeira tarefa: superação da persona da aparência como valor	90
6.2.2 Segunda tarefa: reintegração de potências dissociadas	94
6.2.3 O sentido de irmandade no <i>kung fu</i>	99
6.2.4 A experiência de ser mulher: antes e depois do <i>kung fu</i>	102
6.3 A EMERSÃO DE UM <i>ANIMA/US</i> REMODELADO	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS	110
REFERÊNCIAS	115
Apêndice A: Roteiro de entrevista semiestruturado	128
Apêndice B: Modelo Questionário Sociodemográfico	129
Anexo 1: Aprovação pelo Comitê de Ética em Pesquisa – CEP/SD	130
Anexo 2: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE	134

1. INTRODUÇÃO

A despeito das conquistas que alçam a mulher a uma nova condição à medida que se desconstroem convicções sobre uma inferioridade tida como inata, é perceptível que a imagem de uma mulher praticando técnicas de luta desperta olhares curiosos e opiniões que, em geral, ainda recaem sobre anacrônicas definições de gênero.

A atração de mulheres por artes marciais, especificamente o *kung fu*, conhecido pela sua peculiar coreografia imitativa de animais como o louva-a-deus, o tigre, a garça, entre outros, bem como pela violência de seus golpes executados com maestria pelo lendário *Bruce Lee* e pelos populares *Jackie Chan* e *Jet Li*, ainda contrariam expectativas estereotipadas sobre o comportamento comumente esperado pelo gênero feminino, que se traduzem em crenças acerca de atributos pessoais adequados a homens e mulheres (Singer, 1976/1995; Hillman, 1984; Löwy, 2009; Abreu, 2011).

Segundo autores contemporâneos, os chamados princípios masculino e feminino associados ao sexo biológico estão de tal modo entranhados na estrutura social que o senso comum ainda compartilha uma perspectiva polarizada. Ao homem cabem atributos como agressividade, dominação, lógica, raciocínio, força, competição e disputa; à mulher cabem a passividade, brandura, ternura, intuição, cooperação, cuidado, emotividade e as soluções que não sejam pelo confronto e violência (Singer, 1976/1995; Young-Eisendrath, 1995; Boff & Ribeiro, 2007; Carvalho, 2015).

Se a polaridade explícita nessa concepção guardasse uma verdade unívoca, poderia se incorrer no risco de compreender que há algo de psicopatológico em mulheres que praticam *kung fu*; poderiam ser consideradas nada mais que simulacros invejosos das qualidades masculinas que desafiam a ordem natural ao comportarem-se como se homens fossem (Singer, 1976/1995; Carvalho, 2015).

As raízes culturais dessa compreensão têm longínquo nascedouro. Aristóteles [384 a.C. - 322 a.C.] foi um dos filósofos gregos que mais influenciou a cultura ocidental. Para Aristóteles, comparada ao homem, a mulher era definida por uma criatura carente de qualidades cujo caráter possuía uma deficiência natural (Beauvoir, 1949/2009; Hillman, 1984). Todos os ramos da ciência foram construídos sob a influência dessa diretriz falocêntrica que elegeu o masculino como norma e, embora academicamente obsoletas todas as hipóteses teóricas que carregam a marca do essencialismo aristotélico,

mudanças sociais que transformam o senso comum demoram muito para ocorrer (Singer, 1976/1995; Padilha & Antunes, 2015).

O sociólogo polonês Zigmunt Bauman (2001) é um dos intelectuais que se dedica a refletir sobre a dinâmica social contemporânea chamada por alguns de pós-modernidade, mas por ele denominada como “modernidade líquida”. De acordo com seu entendimento, a “modernidade líquida” é caracterizada pela fluidez, transitoriedade e volatilidade que contrastam com a solidez da era industrial.

Embora o discurso de Bauman (1998) seja marcado pela crítica a uma consumista e hedonista sociedade que se constituiu, é fato que a maleabilidade característica dos novos tempos abalou a solidez do tradicionalismo patriarcal, especialmente quanto às indefectíveis concepções relativas ao feminino. “No tempo de são Tomás [de Aquino], ela [a feminilidade] era tão precisamente definida quanto a virtude dormitiva da papoula. Mas o conceitualismo perdeu terreno” (Beauvoir, 1949/2009, p. 14).

No panorama contemporâneo, o desmoronamento dos papéis de gênero revela a vívida e confusa diversidade por detrás de um mundo biológico e culturalmente definido entre homens e mulheres. Como afirma Singer (1976/1995), os valores antigos estão claramente ultrapassados; contudo, um novo padrão ainda não se encontra estabelecido, noção que guarda correspondência com o que o físico austríaco Fritjof Capra (2006) denominou de “ponto de mutação”; em outras palavras, equivale a configurações arquetípicas que sugerem de que maneira o inconsciente coletivo estará constelado num determinado momento, influenciando diretamente o comportamento emocional dos indivíduos sem que eles tenham qualquer consciência disso. Cada época vive os conflitos que são determinando pelos arquétipos que a regem, afirmam Samuels et al. (1988) e Gambini (2000).

O interesse em investigar a experiência de mulheres no universo marcial do *kung fu* surgiu a partir da leitura de um artigo de cunho sociológico de 2004. Nesse artigo, o autor fazia uma análise sobre a contrastante relação entre as poderosas guerreiras da literatura *wuxia*, gênero literário chinês que mistura fantasia e artes marciais, e a realidade opressiva em que mulheres chinesas vivem há séculos, de violência doméstica, infanticídio feminino e discriminação (Apolloni, 2004b).

Em 2009, após uma breve experiência pessoal com o *kung fu* estilo *Shaolin* do Norte, a pesquisadora constatou um exíguo número de mulheres praticantes. Nos últimos anos, porém, tanto a mídia especializada na área esportiva quanto os

campeonatos realizados em Curitiba têm dado destaque à parca presença feminina nessa modalidade de luta marcial em todo Brasil e também no exterior.

Equipada com lanças, punhais, espadas e outros armamentos incomuns como bengalas, flautas e leques, com eventuais goteiras e exalando um misto de suor e incenso, pode-se afirmar que uma tradicional academia de *kung fu* não possui o apelo comercial das modernas academias de *fitness*, bem iluminadas e equipadas onde corpos bem torneados são registrados em *selfies* para redes sociais.

Nas tradicionais academias de *kung fu* é possível até mesmo encontrar a opulenta e intimidante imagem de *Kuan Kung*¹ que aponta para a ética que permeia e norteia a prática como disciplina, obediência, humildade, integridade, nobreza e respeito mútuo. A imagética de *Kuan Kung* também remete à marcialidade, à guerra e à imponência masculina (Shahar, 2011), não havendo espaço para os aspectos femininos e nem às mulheres em seu mundo.

Para Giorgi (2010), a perspectiva fenomenológica da vivência psicológica está relacionada ao modo como os dados se apresentam à consciência do indivíduo. Deste modo, tendo em mente o simbolismo marcial e viripotente intrínseco ao *kung fu*, a questão fulcral da pesquisa encontra-se assim formulada: a partir da análise descritiva das vivências relatadas, que significado o *kung fu*, uma ancestral técnica de combate que combina práticas físicas e espirituais, assume para as mulheres que o praticam contemporaneamente?

Para responder a essa pergunta, o objetivo principal da pesquisa consistiu em analisar a experiência de ser mulher no *kung fu* interpretando-a partir de conceitos da psicologia analítica, também conhecida como psicologia junguiana em referência ao seu fundador, o médico psiquiatra suíço C.G. Jung [1875-1961]. Para tanto foi realizada uma pesquisa qualitativa na qual foram entrevistadas mulheres praticantes de *kung fu* circunscritas à cidade de Curitiba e Região Metropolitana.

Especificamente, a pesquisa objetivou ainda:

1. Identificar as motivações que levam mulheres a escolher o *kung fu* em detrimento de outras modalidades de artes marciais;

¹ Também conhecido como *Guan Yu*, *Kuan Kung* teria sido um general do século III que de herói de guerra logo passou a fazer parte da mitologia chinesa, tornando-se uma divindade cultuada nos ritos taoístas. É considerado o protetor das academias de artes marciais. Representa a guerra, mas também a justiça e a fraternidade (Shahar, 2011). Uma fração da história de *Kuan Kung* como general pode ser vista no filme *A Batalha dos 3 Reinos (Chi bi)*, produzido em 2008 e dirigido por *John Woo*.

2. Descrever a imagem que as mulheres praticantes fazem de si mesmas antes e depois de seu ingresso no universo marcial do *kung fu*;
3. Descrever o significado simbólico do *kung fu* apontado pelas entrevistadas.

1.1 LEVANTAMENTO BIBLIOGRÁFICO

Por ocasião da elaboração de projeto de pesquisa para o programa de pós graduação em psicologia (PPGPSI) *stricto sensu* em junho de 2014, foram realizadas buscas em bases de dados da produção científica brasileira de modo a identificar estudos que versassem sobre os três principais pontos temáticos da pesquisa em questão: a psicologia analítica e seu desenvolvimento atual; os estudos sobre o feminino, do viés mitológico aos fatos contemporâneos; e as produções acadêmicas que tivessem o *kung fu* como objeto de pesquisa.

À época do levantamento de dados realizada junto ao portal da *Scientific Eletronic Library Online* (SciELO), foram localizadas vinte e sete produções a partir da combinação das palavras-chave "*feminino*" e "*psicologia*"; duas produções com as palavras-chave "*kung fu*" e "*wushu*" na área de educação física; com a palavra "*feminino*" foram identificados quinhentos e cinquenta e quatro produções distribuídas em várias áreas, incluindo a psicologia; vinte e nove produções com a palavra-chave "*psicologia analítica*" e nenhuma com "*psicologia arquetípica*" e/ou "*psicologia junguiana*".

As palavras-chave "*psicologia analítica*" e "*feminino*" filtraram as buscas e apresentaram apenas doze resultados em bases bibliográficas, um no portal SciELO e sessenta e três na base de dados Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde (LILACS), porém não associadas à arte marcial de qualquer modalidade. No portal da Biblioteca Virtual em Saúde (BVS) Psicologia Brasil, no mesmo período, a palavra-chave "*artes marciais*" reencontrou as produções antes localizadas bem como produções sobre *karatê* e *judô* no âmbito dos estudos da saúde, da educação e da educação física, dos quais dois eram sob o enfoque da psicologia do esporte.

As buscas revelaram que no Brasil publicações em psicologia analítica ainda são diminutas se comparadas com outras vertentes teóricas psicológicas, especialmente na produção de estudos que se propõem a explorar a subjetividade do feminino em contextos entendidos como de exclusividade até então masculina.

Contudo, do ponto de vista internacional, o analista inglês e pós-junguiano Andrew Samuels (2002), escritor focado em temas políticos e sociais e reconhecidamente um dos grandes nomes da psicologia analítica contemporânea, constatou um visível aumento de interesse na psicologia analítica não só por profissionais clínicos, mas especialmente por acadêmicos. O desenvolvimento de pesquisas tendo por base a psicologia analítica vem colocando-a, cada vez mais, em uma posição de prestígio e reconhecimento acadêmico como uma disciplina pluralista que articula o diálogo com as mais diversificadas áreas. Em 2012, Samuels reiterou sua opinião na coluna *Psychology* do jornal inglês *The Guardian*: “*Yet if the last century has been called ‘the Freudian century’, there are reasons for thinking that this one could be Jung’s. His time does seem to have come*”².

Quanto ao *kung fu* propriamente dito, observou-se ainda que, exceto pelos campos da educação física, fisioterapia, medicina esportiva e áreas correlatas, foram localizadas poucas produções no campo da psicologia que versassem sobre a área esportiva, muito menos sobre artes marciais e gênero. A obra de vulto mais próxima a esse tema foi desenvolvida pela psicóloga Kátia Rubio (2001) e relativo ao universo olímpico, tendo especialmente nos trabalhos de G. Durand seu embasamento teórico norteador cujas raízes nascem do arcabouço teórico da psicologia analítica, da teoria do Imaginário de G. Bachelard, nos estudos de Henry Corbin e nos Encontros de Eranos.

Embora escassas especialmente em língua portuguesa, o levantamento identificou as publicações acadêmicas que investigam artes marciais como o *kung fu* e que versam não só sobre os aspectos fisioterápicos dessa arte marcial como prática esportiva, mas também como método plausível de defesa pessoal também para mulheres. Nesse sentido, essas pesquisas acautelaram para a necessidade de exame dos dados oficiais sobre a violência contra a mulher no Brasil, especialmente no Estado do Paraná, em fontes como a ONU Mulheres Brasil, o Senado Federal Brasileiro e a Ordem dos Advogados do Brasil - OAB/PR.

Outrossim, foram ainda localizados inúmeros *websites* brasileiros sobre *kung fu* desenvolvidos por academias, instrutores e curiosos não acadêmicos que, aos moldes dos velhos manuais da década de 1980, replicam informações com base na tradição oral sem grande preocupação com a fidedignidade histórica chinesa.

² “Se o último século foi considerado o ‘século de Freud’, há razões para pensar que este [XXI] será o de Jung. Seu momento parece ter chegado” (tradução livre).

Constata Apolloni (2004a) a existência de um extenso universo semântico dos praticantes brasileiros de *kung fu* construído sobre o arcabouço iconográfico e simbólico dessa arte marcial transplantada para o Brasil.

Assim como ocorre com a psicologia analítica, os resultados revelaram que há similarmente um paulatino crescimento de pesquisas sobre a China em razão do impacto de sua política internacional econômica sobre o Brasil e o mundo, o que implica na tradução de obras que ampliam as fronteiras de pesquisas sob enfoques epistemológicos diversos. Laboratórios de estudos asiáticos em grandes universidades como a Universidade de São Paulo - USP e a Unicamp se dedicam a investigar, entre outros temas, o fenômeno mundial chinês que certamente se tornará ainda na primeira metade do século XXI a maior economia do mundo, segundo Segrillo (s.d).

Deste modo, considerando que para Jung a interpretação humana de sua própria experiência é o único meio de conhecer a realidade (Young-Eisendrath & Dawson, 2002) e que é preciso “aprender com as mulheres a respeito das coisas pelas quais têm passado” (Samuels, 1992, p. 122), a análise da experiência de ser mulher no *kung fu* por meio dos conceitos da psicologia analítica revela a função dessa arte marcial na construção de sujeitos de seu próprio desejo, soberanas e psicologicamente fortalecidas.

2. A TRAJETÓRIA DA MULHER E DO FEMININO

2.1 DOS MITOS A UM MODELO DE CIÊNCIA POSITIVA

Desde a morte de Jung em 1961, houve um aumento considerável de produções em psicologia analítica pelos chamados pós-junguianos e todos os debates e discussões podem ser reunidos em três principais escolas de psicologia analítica: clássica, desenvolvimentista e arquetípica (Samuels, 2002).

James Hillman [1926-2011] foi um dos pós-junguianos responsável pelo desenvolvimento do enfoque mais arquetípico da psicologia analítica, explorando os mitos como base para uma compreensão da experiência humana imaginal. A constante atenção de Jung sobre os mitos foi essencial para que estudiosos como Hillman passassem a perceber a relevância e a influência dos temas míticos sobre a cultura ocidental (Shandasani, 2005).

Hillman (1984) afirmava que no campo dos estudos de gênero a exploração dos mitos demonstra de modo peremptório o quanto a mitologia e a ciência estiveram à disposição da humanidade na produção de fantasias psicológicas, culturais e sociais para justificar uma “deficiência natural feminina”. Os mitos traduzem de forma metafórica as possibilidades de experiência de ser mulher em determinados contextos e, durante séculos, influenciou importantes nomes do pensamento científico, disseminou valores distorcidos que sugestionou até mesmo as modernas e respeitáveis teorias psicológicas do século XX (Hillman, 1984; Muraro, 1993; Young-Eisendrath, 2002; Lins, 2008; Qualls-Corbett, 1990/2005).

A cultura ocidental é marcada pelas heranças helenística e judaico-cristã, historicamente repressoras do feminino. Da mitologia greco-romana, *e.g.*, se destaca a imponente figura do deus Apolo que no livro *Eumênides* de Ésquilo, em 300 a.C., revelava a visão de mundo patriarcal da época ao apontar apenas para o homem como o responsável pela geração dos filhos (Carvalho, 2015; Hillman, 1984).

A visão apolínea evoca a razão, a objetividade, a simetria e a clareza científica, características típicas da produção de conhecimento pela tradição ocidental, que também estão vinculados ao masculino e aos homens. Como Apolo é pai de Esculápio, deus da medicina, é perceptível a influência do mito patriarcal nas teorias médicas desenvolvidas ao longo de séculos, especialmente no campo da

embriologia, apresentando de algum modo encoberta a fantasia mítica apolínea de geração unilateral masculina (Gontijo & Ribeiro, 2006).

Podemos considerar essa fantasia como um mitema, isto é, a partícula essencial do mito, uma espécie de átomo basilar à construção do discurso mítico (Zanella & Peres, 2013), que sugestionou toda a produção de conhecimento projetado ao nível de processos fisiológicos; onde havia falta de conhecimento exato, o resultado era explicado pela fantasia corrompida pelo mitema da inferioridade feminina (Hillman, 1984). Por exemplo, para Aristóteles, cuja filosofia encontra-se no âmago do conhecimento científico ocidental, a fêmea apenas fornecia o local para o desenvolvimento do embrião, mas não exercia papel ativo no seu desenvolvimento. O feto era produzido pelo encontro do espermatozoide e do sangue menstrual, mas havia a primazia do primeiro em relação ao segundo.

Portanto, esse mito traduz a compreensão de que a vida provinha do homem e a mulher era mero coadjuvante. Aristóteles influenciou a visão católica posterior e nomes como Santo Agostinho [354-430] e São Tomás de Aquino [1225-1274] perpetuaram o entendimento de fraqueza, passividade e inferioridade feminina, especialmente quanto à sua participação no processo reprodutivo (Beauvoir, 1949/2009; Hillman, 1984).

Em contrapartida ao fundamento aristotélico e a influência mítica apolínea sobre o pensamento científico ocidental, o mito adâmico oriundo da cosmologia judaico-cristã modelou o comportamento do homem natural rousseauiano, levando-o a adequar-se a um contexto marcado pela desigualdade, pelo egocentrismo, pelas competições, pelas paixões e pelas guerras (Leopoldi, 2002).

Nesse clássico mito cosmológico, cujo cenário é o Jardim do Éden, Adão, o primeiro homem, feito à imagem semelhança de Deus, sentia-se sozinho. Compadecido de sua solidão, Deus retirou de sua costela a primeira mulher, Eva, para ser a companheira. Esta é a passagem que revela a nascente da inferioridade feminina: “o homem é uma precondição da mulher e o fundamento da sua possibilidade” (Hillman, 1984, p. 193).

Retratada como uma mulher inconsequente, Eva torna-se o bode expiatório das mazelas humanas pelo resto da eternidade. “A mulher era considerada mais imperfeita de que o homem como podemos ver pela facilidade com que Eva cedeu diante das insinuações da serpente no paraíso” (Jung, 1952/2012, p. 48). Levada por sua curiosidade ingênua, Eva é convencida por uma serpente a comer o fruto

proibido da árvore do conhecimento. Ao sair do estado de devaneio, Eva sugere a Adão que coma do mesmo fruto, gerando a ira divina. Sua desobediência, diz o mito, levou a humanidade a se privar da perfeição e da perspectiva de vida infinita, surgindo o pecado e a necessidade do resgate da alma a partir da privação do corpo.

Literalizado, o mito atribui a Eva a culpa do pecado original, comumente relacionado, igualmente, à descoberta da sexualidade, afirma Lins (2008). A consolidação definitiva da recusa total ao sexo como forma de alcançar o estado de graça que antes se encontrava à disposição dos homens no Jardim do Éden teria sido feita através de Santo Agostinho em aproximadamente 300 d.C. (Ranke-Heinemann, 1996). A principal característica desse mito é representar uma organização da subjetividade que acarreta um sentimento de culpa e de vergonha até os atuais dias. "O mito de Adão e Eva modelou e aterrorizou a vida sexual e moral das gerações seguintes de homens e mulheres tementes a Deus e ainda hoje³ controla a vida de milhares de cristãos" (Lins, 2008, pg. 51).

O sentimento de culpa cristalizou-se com o tempo. O prazer sensual feminino passa a ser relacionado ao potencial arquetípico dionisíaco, do deus grego das festas, do vinho e da insânia, e expressa o que não é racional, o descomedido, o sexo e a dor; paulatinamente passa a ser visto pela sociedade como pecaminoso, mantendo-se à sombra da consciência preponderante da época (Muraro, 1993; Paiva, 1989; Hillman, 1984).

Uma das curiosas personagens femininas míticas arcaicas banidas da cultura patriarcal cristã é Lilith. Presente no folclore hebreu medieval, Lilith se tornou muito popular nos últimos setenta anos após a descoberta de textos apócrifos dos Manuscritos do Mar Morto (Paiva, 1989; Qualls-Corbett; 1990/2005).

Possivelmente uma figura anteriormente divina, foi demonizada à medida que a cultura patriarcal foi se constituindo até tornar-se um demônio presente no Talmude. Podendo ser considerada até mesmo a primeira "feminista mítica", Lilith teria sido a primeira mulher de Adão, feita não de uma costela, mas de barro como ele, à imagem e semelhança de Deus. Rebelde, ela teria negado submissão a Adão

³ A visão mítica literalizada é ainda atuante. Em 2007, o magistrado Edílson Rodrigues de Sete Lagoas declarou em todas as suas decisões sobre violência contra a mulher que a desgraça humana é por causa das mulheres: "Ora, a desgraça humana começou no Éden: por causa da mulher, todos nós sabemos, mas também em virtude da ingenuidade, da tolice e da fragilidade emocional do homem (...) O mundo é masculino! A ideia que temos de Deus é masculina! Jesus foi homem!" (Fonte: Ministério da Justiça e Cidadania, 2007).

e optado por seguir seu próprio caminho; foi embora do Éden tornando-se uma pária, um súcubo, um demônio a quem outrora se atribuíam os pesadelos e que, segundo a crença antiga, assumia forma feminina para copular com um homem adormecido (Michaelis, 1998/2007). Expurgada dos textos bíblicos por se tratar, por óbvio, de um mau exemplo, sua história é ainda hoje pouco conhecida pelos cristãos (Paiva, 1989; Laraia, 1997).

O padrão arquetípico sombrio da Grande Mãe, a chamada Mãe Terrível (Young-Eisendrath, 1995), representado por mitos como o de Lilith, personifica a *sombra* da cultura cristã vivenciado silenciosa e culposamente por mulheres ao longo dos séculos. Lilith vem sendo paulatinamente trazida à luz, “presidindo o protesto feminino diante da imposição divina de sua inferioridade”, afirma Paiva (1989, p. 65), o que guarda correspondência com o posicionamento de Whitmont (1991b). Por se tratar de um aspecto sombrio, ainda não integrado, é portadora do princípio negativo que conduz aos excessos, ao prazer estéril, ao esvaziamento de sentido, conhecidos males da pós-modernidade identificados por Bauman (2001).

A caça às bruxas entre os séculos XVI e XVIII é o clássico exemplo do poder devastador de uma projeção sombria coletiva e patológica. A título de manter relações com o diabo (Kramer & Sprenger, 1484/2010), milhares de mulheres foram assassinadas num processo psicótico, megalomaníaco e paranoide nutrido por séculos de perversos delírios (Byington, 2010). Processo análogo ocorreu com os índios brasileiros. Através da análise das cartas jesuíticas, Gambini (1988) desvendou a projeção sombria sobre os nativos, legitimada pelo processo civilizatório na sua missão de conversão de pagãos e disseminação do cristianismo.

Esses mitos demonstram as fontes do sentimento de menos valia feminina, sua submissão e infantilização, bem como o convencimento de que as mulheres eram impuras, narcisistas, passivas e fracas, além de desprovidas de alma (Lins, 2008; Hillman, 1984; Young-Eisendrath, 2001).

Segundo Nietzsche [1844-1900], a essência da relação patriarcado e matriarcado guarda no dualismo mítico apolíneo e dionisíaco a melhor expressão da ambiguidade trágica da vida. Essa concepção exerceu profunda influência em Jung e sobre sua teoria arquetípica: matriarcado e patriarcado poderiam simbolizar etapas no desenvolvimento da consciência humana, sugerindo direção para um novo ponto além da dualidade maniqueísta (Douglas, 2002; Byington, 1982).

De acordo com Douglas (2002), para Nietzsche a tragédia sem Dionísio deixa de ser uma expressão da vida em favor da supremacia da razão. O desenvolvimento unilateral da humanidade em prol da medida apolínea como único modo de alcançar a verdade corrompe a tragédia, tornando-a um instrumento dialético e moralizante no qual apenas o que é inteligível e conhecido pode ser considerado belo e virtuoso (Gontijo & Ribeiro, 2006).

Com o fortalecimento paulatino do patriarcado, Muraro (1993) entende que a libido do homem se cinde para parte dela ser dirigida ao trabalho, ao conhecimento e ao poder, dando prioridade a uma racionalidade dissociada, desenvolvida em detrimento da emoção. O corpo é reprimido em favor da alma, a intuição à inteligência racional e linear, a mulher ao homem, o trabalho privado ao público, a solidariedade e a partilha à violência e à competição. A parte negada, irracional, encontra-se abaixo da humanidade civilizada que luta para mantê-la reprimida. Nietzsche as chamava de forças dionisíacas e Jung as considerou aspectos da *sombra* pessoal e coletiva. Um dos conceitos fundamentais na teoria junguiana, a *sombra* é o lado negativo da personalidade, a soma de todas as qualidades desagradáveis que o indivíduo quer esconder, o lado inferior, sem valor, e primitivo da natureza do homem (Samuels et al., 1988).

As percepções de Nietzsche e Jung podem ser constatadas em inúmeros exemplos de discriminação convertida em linguagem científica. Em 1694, o holandês Hartsaker desenhou uma imagem de um homúnculo escondido no espermatozoide, e em 1699, outro estudioso declarou ter visto o espermatozoide desfazer-se de uma carapaça sob a qual surgiu um pequeno homem (Beauvoir, 1949/2009).

A constatação efetiva que os indivíduos surgem da conjunção entre óvulo e espermatozoide só ocorreu em 1875, há meros cento e quarenta e um anos, mas nem por isso o essencialismo aristotélico foi completamente erradicado das teorias contemporâneas e do senso comum. Em 1900, o médico neurologista Paul Julius Moebius afirmava que a mulher que reivindicava direito ao voto, o direito à instrução e reconhecimento social, conduzia à degeneração da espécie, pois sua única preocupação deveria ser o marido e a maternidade⁴ (Hillman, 1984).

⁴ A visão sexista permanece igualmente atuante. Recentemente, a Revista Veja publicou uma matéria sobre a mulher do atual vice-presidente do Brasil com o título “Bela, recatada e ‘do lar’”. A matéria e sua manchete geraram manifestações contra sua conotação misógina de que mulher “boa é a esposa, a primeira dama, a ‘que está por trás de um grande homem’” (Ribeiro, 2016).

Na história da psicologia moderna, relatos documentados revelam que há bem pouco tempo, entre o final do século XIX e o início do século XX, as mulheres ainda sofriam grandes restrições para ingressar no campo acadêmico. As justificativas, no mínimo extravagantes, hoje não seriam verbalizadas conscientemente, o que não implica em concluir que deixaram de povoar o imaginário:

Mesmo que se dessem às mulheres oportunidades educacionais iguais às oferecidas aos homens [...] suas deficiências intelectuais inatas as impediriam de aproveitá-las. Cientistas proeminentes do século XIX, incluindo Darwin e a maioria dos psicólogos da época (entre eles Hall, Thorndike, Cattell e Freud), aceitavam essa concepção [...]. Em 1873, um ex-professor da escola médica de Harvard publicou um livro catalogando “com detalhes grotescos os efeitos deletérios da educação superior sobre o bem-estar físico das mulheres”, incluindo “cérebros monstruosos e corpos débeis; cerebração anormalmente ativa e digestão anormalmente fraca; pensamento disperso e entranhas constipadas” [...]. O livro ficou tão popular que teve dezessete edições nos treze anos seguintes (Shultz & Shultz, 2005, p. 387).

Pouquíssimas mulheres conseguiram ingressar no campo acadêmico durante a primeira metade do século XX. Leta Stetter Hollingworth, uma das psicólogas pioneiras, doutorada em Colúmbia no ano de 1916, foi a responsável pelas primeiras publicações significativas no campo da psicologia das mulheres e a refutar concepções construídas sobre bases biológicas e fantasiosas. Somente nas últimas décadas é que pesquisas realizadas por mulheres vêm aumentando, inclusive com contribuições relevantes para os estudos de gênero (Shultz & Shultz, 2005).

Porém, o ingresso paulatino de mulheres no campo acadêmico e profissional gerou outra modalidade de discriminação. Muraro (1993) e Carvalho (2015) apontam para profissões onde houve o ingresso da mulher de modo mais evidente como a enfermagem, o magistério, a fisioterapia e até mesmo a psicologia e que sofreram não só uma desvalorização social bem como a redução da sua remuneração.

Aparentemente, profissões que ainda reúnem o maior número de homens como as áreas tecnológicas, algumas da medicina (cirurgia cardíaca e neurológica, ortopedia), engenharia e forças armadas, não só remuneram mais, como também são mais prestigiadas (Carvalho, 2015; Muraro, 1993). Mulheres que ingressam nessas áreas sofrem discriminação por seus pares acadêmicos: “pesquisas atuais revelam que as alunas de engenharia frequentemente são questionadas, não só por seus colegas, mas também por professores, sobre sua capacidade de fazer curso nesta área, pelo simples fato de serem mulheres” (Carvalho, 2015, p. 104).

A literalização de mitemas influenciou a construção do pensamento científico afetando, de um modo ou de outro, várias áreas do conhecimento humano: “por detrás da visão dos sentidos está a visão dos arquétipos, e não somos confiáveis quando perdemos a visão interior – o *insight* – e com ela a intuição do fator subjetivo que influencia nossas observações” (Hillman, 1984, p. 209). Antes de adentrar a teoria arquetípica, é necessário preambular o tema a partir de um viés sócio histórico.

2.2 SEXO, GÊNERO E AFINS: DESFAZENDO NÓS CONCEITUAIS

A divisão humana em dois sexos produz um intenso efeito psicológico nas pessoas que sempre estão envoltas em opiniões sociais conscientes e inconscientes sobre o que se espera de cada um dos sexos. Praticamente todos os setores da atividade humana foram de algum modo generificados pela cultura de predominância masculina, pelo menos até meados do século XX, quando feministas passaram a questionar contundentemente a disposição social até então estabelecida (Young-Eisendrath, 2002; Carvalho, 2015). A questão passou a ser um campo de estudos propenso a intensos debates e também a equívocos, razão pela qual se adota a sugestão de Samuels (1989) de sempre iniciar estudos de gênero pela diferenciação conceitual.

Somente no fim da década de 1960 é que a antropologia americana passou a rejeitar explicações deterministas usando o termo gênero para designar os papéis impostos pelas relações sociais e de poder sobre sexo (Araújo, 2005; Perrot, 2009; Boff & Muraro, 2002; Luz, 2015). Em seu célebre livro *O Segundo Sexo*, Beauvoir (1949/2009) questiona o leitor: “O que é uma mulher?” e antecipa na introdução a noção de que gênero é mais um produto das influências sociais do que um inquestionável destino anatômico (Beauvoir, 1949/2009; Hillman, 1984; Samuels, 1989; Samuels, 1992).

Mais do que um conceito, gênero se tornou uma categoria de análise. A historiadora Joan Scott, a partir dos seus estudos sobre gênero e poder, é uma das principais referências acadêmicas da atualidade. De acordo com Scott (1995), o termo gênero validou academicamente os estudos feministas à medida que se traduziu como uma construção social que serve como base para estabelecer

relações de poder. A partir da percepção da diferença sexual é que os significados são construídos, ou seja, masculino e feminino se tornam construções sociais para explicar as diferenças entre homens e mulheres a fim de legitimar as relações hierárquicas (Luz, 2015; Young-Eisendrath, 2002).

No Brasil as teorias anglo-saxãs foram privilegiadas havendo a clara opção pelo termo “gênero”, tomado como categoria central para análise críticas das experiências da mulher em diversos contextos (Santos et al, 2016). Gênero se opõe ao sexo biológico de modo a designar as relações construídas pela cultura e pela história: o macho terá preponderância de masculinidade, tornando-se um homem social e a fêmea de feminilidade, tornando-se uma mulher social. Sexo, por sua vez, está associado ao biológico, à soma das características sexuais primárias e secundárias funcionais que geram uma diferenciação entre dois sexos anatomofisiológicos com o objetivo de gerar novos indivíduos (Samuels, 1989; Mathieu, 2009; Perrot, 2009).

À medida que sexo e gênero se desvinculam, os estudos e debates contemporâneos ganham mais complexidade e novas nomenclaturas. “Identidade de gênero” é a expressão utilizada para se referir à consciência do sexo e de seus aspectos pessoais e culturais, a auto identificação de cada indivíduo, o modo como cada um vê a si mesmo. Dentro dessa categoria, designa-se como transgênero aquele que discorda com o gênero a ele atribuído e cisgênero aquele que concorda; há ainda aqueles que possuem identidade não-binária, ou seja, que não se identificam nem com o gênero masculino, nem com o feminino (Mathieu, 2009).

“Papel de gênero” refere-se ao comportamento manifesto em sociedade que varia de cultura para cultura, especialmente na organização homossexual do trabalho e meios de produção, na organização social procriativa, na indumentária, nas atitudes físicas e psicológicas e no acesso a recursos materiais e educacionais (Young-Eisendrath, 2002; Mathieu, 2009). A não concordância com os papéis sociais atribuídos ao sexo biológico não implica necessariamente em uma questão transgênera. Pessoas que se identificam com o gênero feminino, seja qual for o seu sexo biológico, questionam os valores, as expectativas, o estereótipo, o constructo social que ao longo dos séculos transformou mulheres no “o outro inessencial” (Beauvoir, 1949/2009).

Os debates contemporâneos alcançam até mesmo a bicategorização sexual biológica face à diversidade dos mecanismos de determinação sexual (Araújo, 2005;

Young-Eisendrath, 2001; Mathieu, 2009). *E.g.*, as teóricas feministas francesas não utilizam o termo americano “gênero”, pois entendem que o mesmo enfatiza uma diferença autóctone entre os sexos (Delphy, 2009; Araújo, 2009; Colin, 2009; Perrot, 2009). Em seu lugar, optam pela expressão “relações dos sexos” por defenderem o entendimento de que sexo não se inscreve totalmente no campo biológico, sofrendo igualmente os efeitos da elaboração social (Araújo, 2005). Um exemplo dessa compreensão pode ser observado nos casos de intersexualidade na Alemanha, o primeiro país a autorizar o registro como “terceiro gênero” com o fim de prorrogar e deixar para a criança, quando adulta, a opção pelo gênero masculino, feminino ou até mesmo neutro (BBC Brasil, 2013b).

Por fim, Mathieu (2009) assevera: aquilo que seria apenas uma diferenciação funcional levou a maioria dos seres humanos a pensar em termos de divisão ontológica irreduzível, criando modelos estandardizados – por ordem divina ou natural – e gerando efeitos em longo prazo sobre o funcionamento psicológico de todos os indivíduos. A existência de variações culturais indica, de fato, a impossibilidade de noções de papéis universais de gênero e de uma sexualidade feminina uniforme, o que gera uma reconfiguração analítica dessas categorias. Desde os anos de 1960, a psicologia, a sociologia, a antropologia, a filosofia, a história, além de outras áreas, passaram a explorar os estudos de gênero e seu impacto social, cultural e psíquico sobre a sociedade (Neves & Nogueira, 2003).

Não obstante a diversidade de teorias afetas ao tema, o foco da presente pesquisa recai sobre aspectos do “papel de gênero” assumido pelas participantes da pesquisa enquanto praticantes de *kung fu*. Para fins desta pesquisa adota-se, portanto, a concepção construcionista de Scott (1995), que se sobrepõe a qualquer tipo de concepção essencialista, mas configurada por uma visão arquetípica junguiana que possui a seguinte interpretação: às forças culturais somam-se configurações arquetípicas que determinam como se dará a estrutura básica dos conflitos operados em qualquer momento histórico (Gambini, 2000). Este é o viés que orienta a análise dos dados obtidos pela pesquisa e a sua conclusão.

2.3 DOS MOVIMENTOS FEMINISTAS AO FEMINISMO PLURAL

Após o período de caças às bruxas – que se iniciou na Idade Média, mas teve seu apogeu na Renascença – as mulheres passaram a ter seus direitos reduzidos,

tornando-se paulatinamente menores em termos jurídicos e políticos: “poucas ousaram transgredir os novos estereótipos que iriam ser a base da sociedade moderna, tal o medo que nelas deixava a caça às bruxas” (Muraro, 1993, p.115).

Esse movimento perdurou até o século XVI, quando a Renascença, a Reforma e o Capitalismo exemplificam os primeiros sinais de uma racionalidade científica e segue de modo crescente até a revolução industrial do século XVIII. No fim do século XVIII as mulheres já tinham seus corpos reprimidos, eram temerosas, frágeis, vulneráveis e transmitiam aos seus filhos – gerados sob o princípio construído do amor maternal – as regras que viriam a transformá-las em submissas operárias a partir do século XIX em diante (Muraro, 1993; Narvaz & Nardi, 2007; Bourdieu, 2012).

Nas sociedades de valores intrinsecamente masculinos, a mulher se tornou marginalizada e circunscrita ao âmbito privado do lar e da reprodução. A expressão “os homens” usada para designar toda a coletividade humana confirma a vetusta compreensão de que o tipo humano absoluto sempre foi o tipo masculino (Muraro, 1993, Beauvoir, 1949/2009).

Porém, no final do século XIX movimentos populares sufragistas⁵ compostos por mulheres deram início ao movimento feminista (Muraro, 1993; Abreu, 2011). Desde as primeiras manifestações, o feminismo tinha como objetivo a emancipação social da mulher, livrando-a da dominação, da discriminação e da exclusão (Santos et al, 2016), mas foi apenas na década de 1970 que, mais organizado, o movimento passou a combater o modelo de organização denominado “patriarcal”. Desenvolveu-se a partir de então a ideia de gênero dentro de uma acepção sociológica que se opõe a modelos discriminatórios disseminados em praticamente todos os setores da sociedade (Narvaz & Nardi, 2007; Fougeyrollas-Schwebel, 2009; Mathieu, 2009).

Até o fim do século XIX o termo patriarcado possuía apenas sentido religioso. “Patriarcas” eram os dignitários da Igreja que representavam a “autoridade do pai”, nomeação que possuía nitidamente um caráter elogioso. No início do século XX até a década de 1970 prevaleceu uma concepção de sociedade matriarcal socialmente organizada e hierarquizada na qual o masculino teria sido subordinado à vontade das mulheres (Delphy, 2009). O criador dessa teoria, J.J Bachofen [1815-1887], advogado e historiador de direito, intrigado com a construção de uma sociedade de

⁵ No Brasil, o direito ao voto feminino passou a vigorar em 1932 durante o Governo Vargas.

predominância masculina e interessado pela mitologia e lendas, julgava que o sistema patriarcal só teria se instalado para combater outro de igual potência.

Contudo, nem mesmo feministas como Simone de Beauvoir [1908-1986] acreditavam na existência de tal sociedade hierarquizada (Singer, 1976/1995; Delphy, 2009). Dessa forma, a concepção social de patriarcado defendida pelas feministas como sendo de dominação masculina é a que prevalece nos dicionários modernos, *e.g.*:

Patriarcado: pa.tri.ar.ca.do. *sm* (*patriarca+ado*³) 1 Dignidade ou jurisdição de patriarca. 2 Exercício das funções de patriarca. 3 *Sociol* Regime em que o chefe de família ou patriarca tinha poder absoluto em sua casa, resumindo toda instituição social de certas épocas da Antiguidade; patriarcalismo. 4 Diocese dirigida por um patriarca. *Var:* *patriarcalismo*, *patriarquia*, *patriarquismo* (Michaelis, 1998-2007).

Oportunamente, como assinala Luz (2015), se faz necessário ressaltar que por sistema patriarcal não se resume a homens dominadores *versus* mulheres submissas tão somente. Por patriarcado subentende-se a predominância dos valores masculinos também exercidos *por* mulheres. Paradoxalmente, o machismo e a misoginia que marcam a era patriarcal também encontraram nas mulheres grandes parceiras e replicadoras do padrão cultural de comportamento e das expectativas sobre as mulheres (Kipnis, 2009). Assim que o feminismo de caráter radical ganhou força a partir das décadas de 1960 e 1970, o discurso deixou de ser centrado apenas nos direitos das mulheres para também questionar diferenças e igualdades entre as próprias mulheres (Araújo, 2005; Collin, 2009; Fougeyrollas-Schwebel, 2009).

Os debates se tornaram mais densos à medida que feministas deslocaram-se para além da categoria “mulher” biologicamente considerada para debater “gênero”, agrupando-se em três diferentes concepções, assim divididas de acordo com Mathieu (2009): (i) teoria baseada no sexo: homens e mulheres são diferentes, mas a sociedade patriarcal impediu que a mulher desenvolvesse psicologicamente e socialmente; (ii) teoria baseada na ambiguidade entre sexo e gênero – é a que mais prevalece: as desigualdades entre os sexos decorre das modalidades de construção de gênero e devem ser rearranjadas de modo justo entre ambos; (iii) teoria baseada em um modelo marxista: sexos não seriam categorias bissociais, mas classes construídas na relação de poder dos homens sobre as mulheres. A definição de “mulher” para essa corrente é equivalente a ser “dependente do homem” e só possui

sentido dentro de um sistema de pensamento heterossexual. Em um sistema assim, lésbicas não são consideradas mulheres.

Collin (2009) apresenta três outras posições referentes ao estatuto dos sexos: (i) teoria universalista: afirma que não há diferenças entre homens e mulheres; o que existe são classes de sexo construídas por meio da cultura e das relações de poder. Não havendo complementaridade, não há hierarquia; (ii) teoria do diferencialismo: há dois sexos e a defesa pela teoria do eterno feminino que foi oprimido através dos tempos em um mundo masculino; (iii) pós-modernismo e a teoria *queer*⁶, onde o feminino pode ser assumido tanto por homens quanto mulheres, pois transcende a alternativa dual do sexo e do gênero. Não há, por esta linha teórica, nem um universal, nem dois diferenciados. Categorias como homem e mulher perdem consistência tornando-se permeáveis.

Já para Boff e Muraro (2002), todos os estudos atuais sobre gênero podem ser reunidos em três tendências: (i) homens e mulheres se constituem precipuamente sobre suas matrizes biológicas, mais do que ao processo de socialização, ou seja, possuem características psicológicas próprias que decorrem de sua condição sexual biológica em detrimento do cultural; (ii) as diferenças sexuais decorrem de condicionamentos sociais apenas, inexistindo traços masculinos ou femininos definidos; (iii) tendência dialética, que busca compor as duas tendências anteriores de modo a considerar que os papéis sociais são resultado de uma complexa interação entre fatores biológicos e socioculturais.

Na arena dos debates acadêmicos se destacam especialmente os seguintes nomes: a psicóloga social Carol Gilligan, defensora do chamado “feminismo da diferença” com base na ética do cuidado; a historiadora Joan Scott como a principal defensora da inexistência de diferenças entre os gêneros; a filósofa e psicanalista Jane Flax, a qual propõe estudos que se dirijam além da dicotomia natureza/cultura; e, por fim, a filósofa Judith Butler, uma das teóricas que embasam a teoria “*queer*” (Torrão Filho, 2005; Collin, 2009; Mathieu, 2009).

O despertar feminino possui também outras fontes além dos movimentos feministas acadêmicos e políticos, observam Woolger e Woolger (1987). Embora as feministas tenham atuado como porta voz do fenômeno, muitas mulheres não se se

⁶ *Queer*: insulto usado para designar homossexuais, hoje é utilizado para reunir todos os comportamentos diferentes daquele da heterossexualidade normativa (Mathieu, 2009; Collin, 2009).

engajaram em movimentos sociais, mas nem por isso deixaram de sentir o impacto de forças mais profundas em atuação na psique coletiva.

Todas as teorias e movimentos não necessariamente confluem para um resultado comum, sendo controversos e até mesmo antagonistas. Ora possuem embasamento marxista, ora psicanalista, ora essencialista, ora pós-modernista, etc. (Abreu, 2011; Santos et al, 2016). Pode-se afirmar que a tendência do feminismo contemporâneo é por um “feminismo plural” que se traduz na coexistência de várias correntes que compõe as transformações sociais que ocorreram ao longo do século XX e que continuam em franco desenvolvimento desde o início desse novo século (Narvaz & Nardi, 2007; Monteiro, 1998).

2.4.O MAL-ESTAR FEMININO CONTEMPORÂNEO

As expectativas androcêntricas que prevaleceram durante séculos sobre as mulheres entraram em colapso, colocando em discussão a histórica passividade, ampliando a consciência e desenvolvendo novas perspectivas (Lins, 2008; Douglas, 2002), mas os obstáculos ao longo deste caminho revelam que mudanças efetivas ocorrem lentamente (Paiva, 1989).

A seara legislativa é um exemplo do moroso movimento de conversão de costumes e de demandas sociais em lei. No Brasil, até 1962 a mulher casada era considerada relativamente incapaz, equiparada aos silvícolas e aos menores impúberes, necessitando da autorização e assistência do marido em todos os atos da sua vida civil. Com promulgação do Estatuto da Mulher Casada em 1962 essa condição deixou de vigorar, mas foi somente com a Constituição Federal (1988) que a igualdade de direitos entre homens e mulheres foi declarada. Com as atualizações no também no Código Civil Brasileiro, hoje as mulheres são, ao menos teoricamente, plenos sujeitos de direito e de deveres, com uma identidade social assegurada por lei.

Nas duas últimas décadas foram empreendidos esforços no desenvolvimento de políticas públicas através da Secretaria de Políticas para Mulheres da Presidência da República - SPM, dos Planos Nacionais de Políticas para Enfrentamento à Violência contra as Mulheres, do Pacto Nacional pelo Enfrentamento à Violência contra as Mulheres, das Diretrizes de Abrigamento das Mulheres em situação de Violência, bem como através da atuação do Conselho

Nacional dos Direitos da Mulher, da Organização das Nações Unidas no Brasil e por diversas organizações não governamentais (SPM, 2011). Todo esse esforço, contudo, ainda não é suficiente para evitar a discriminação e a hostilidade contra a mulher devido aos padrões sexistas de subjugação pela palavra e pela força que ainda persistem em diversos contextos sociais brasileiros.

A Lei 11.340/2006, mais conhecida como “Lei Maria da Penha”, se tornou um dos principais instrumentos de enfrentamento à violência doméstica contra a mulher e, embora em vigor há dez anos, estudos promovidos pela ONU Mulheres Brasil (s.d.) revelam que no Brasil uma mulher é assassinada a cada duas horas. Os dados revelam a resistência de “uma cultura machista que ainda legitima, naturaliza e reproduz a violência contra a mulher” (Luz, 2015, p. 24). Em 2013 foram vitimadas 4.762 mulheres no Brasil. Nesse mesmo ano, os municípios de menor população feminina do País eram Borá (SP) ou Serra da Saudade (MG), locais onde havia menos de 400 habitantes do sexo feminino. Afirma o Mapa da Violência 2015:

É como se, em 2013, tivessem sido exterminadas todas as mulheres em 12 municípios do porte de Borá ou de Serra da Saudade. Geraria uma comoção, uma repulsa, de alcance planetário. Mas, como essas mulheres foram vitimadas de forma dispersa ao longo do território nacional, reina a indiferença, como se não existisse um problema (Waiselfisz, 2015, p. 72).

No Brasil, a taxa de feminicídio⁷ dobrou entre 1980 e 2011, e, em 2012, o número de estupros⁸ foi superior a 50.000. Nesse ano, o Brasil ocupava o 7º lugar no total de 84 países e o Paraná era o 3º estado no *ranking* da agressão contra a mulher (Waiselfisz, 2012). Atualmente, o Brasil ocupa o 5º lugar em homicídios femininos em um *ranking* de 83 países, sendo o Paraná, Rio Grande do Norte e Pará os estados da federação que evidenciam as maiores taxas de agressão contra o sexo feminino (Waiselfisz, 2015).

O significado dessas magnitudes, pouco percebido e muitas vezes ignorado, pode ser melhor apreendido ao comparar nossa situação com a de outros países do mundo. Segundo dados da OMS, nossa taxa de 4,8 homicídios

⁷ Lei nº 13.104, de 9 de março de 2015: prevê o feminicídio como circunstância qualificadora do crime de homicídio.

⁸ Em 26 de maio de 2016, 30 homens foram acusados de estuprar uma adolescente de 16 anos no Rio de Janeiro e divulgar as imagens do crime em redes sociais. Segundo a promotora de justiça e coordenadora do Grupo Especial de Enfrentamento à Violência contra a Mulher (GEVID) do Ministério Público de São Paulo, Silvia Chakian, “a maneira como o vídeo foi compartilhado pelos suspeitos do estupro, que mostravam ‘orgulho’ pelo crime praticado, é um sinal de como a violência contra a mulher é naturalizada no Brasil” (BBC Brasil, 2016).

por 100 mil mulheres, em 2013, nos coloca na 5ª posição internacional, entre 83 países do mundo. Só estamos melhor que El Salvador, Colômbia, Guatemala e a Federação Russa, que ostentam taxas superiores às nossas. Mas, em relação a países tidos como civilizados, nós temos: • 48 vezes mais homicídios de mulheres que o Reino Unido; • 24 vezes mais homicídios de mulheres que Irlanda ou Dinamarca; • 16 vezes mais homicídios de mulheres que Japão ou Escócia (Waiselfisz, 2015, p. 70).

Em outro levantamento, desta vez pela Fundação Perseu Abramo, fez-se uma projeção para o ano de 2010 a partir dos dados colhidos em pesquisas do ano 2001 e chegou-se impactante conclusão de que a cada um minuto são espancadas mais de duas mulheres no Brasil (Luz, 2015). Essa constatação revela que, apesar dos avanços legais, “o discurso tradicional de gênero ainda subsiste, especialmente com o avanço do discurso religioso conservador aliado à política no Brasil” (Padilha & Antunes, 2015, p. 154).

Além de tentar sobreviver à misoginia e ao feminicídio, a mulher contemporânea tem ainda a missão de continuar desafiando qualificações a ela associadas, tornando-se cada vez mais responsável por si mesma. Sofre, porém, as angústias e anseios decorrentes desta nova condição. Frente às conquistas dos movimentos feministas, a mulher ganhou independência e igualdade de direitos, mas também ganhou uma dupla jornada de trabalho, salários mais baixos e novas neuroses, sentindo o peso da indeterminação do seu novo papel (Vieira, 2005; Braun, 2012; Hopke, 2012; Carvalho, 2015).

O consultório de psicologia clínica é um dos espaços onde se faz sentir esse sentimento de indeterminação. O discurso de uma única mulher pode revelar o estado de uma coletividade, com suas dúvidas, erros e fragilidades: “como faço pra ser essa nova mulher que tem que conciliar filhos, trabalho, tesão, vida doméstica?” (Paiva, 1989, p. 16).

A escritora e crítica americana Kipnis (2009) denomina essa indeterminação de ambivalência feminina: “o que antes era considerado um movimento de liberação acabou de algum modo produzindo mais dicotomias, mais impasses e a eterna sensação de que, apesar de tudo que foi conquistado, invariavelmente há algo faltando” (p. 14). Ainda de acordo com Kipnis (2009), essa é a manifestação do inconciliável dilema da feminilidade *versus* feminismo travado na psique de toda mulher, onde a feminilidade demanda por uma certa fragilidade, uma certa proteção, enquanto que o feminismo deseja afastar qualquer entendimento nesse sentido na tentativa de demonstrar que tudo pode sozinho.

Beauvoir (1949/2009) alertava para esse paradoxo ao asseverar que “recusar a cumplicidade com o homem seria para elas [as mulheres] renunciar a todas as vantagens que a aliança com a casta superior pode lhes conferir” (p. 22). O presságio do mal estar feminino contemporâneo guarda consonância com o diagnóstico de Bauman (2001), ou seja, de que ao lado da pretensão de todo indivíduo de se emancipar como sujeito, uma força oposta o afasta da possibilidade de transcendência para se manter como objeto: é a liberdade *versus* a segurança.

As lamentações e as angústias diariamente colhidas nos *settings* terapêuticos ao serem contextualizados no conceito de modernidade líquida de Bauman (2001) passam a fazer completo sentido. A liquidez contemporânea se contrapõe ao perfil sólido e contínuo da sociedade moderna cujos papéis eram socialmente hegemônicos, determinados e inflexíveis. No mundo moderno os conceitos encontram-se pré-fabricados pelo acúmulo de entendimentos óbvios formulados ao longo do tempo, dando um caráter de solidez aos atos praticados, tornando-os a única realidade possível constituída de “perspectivas recíprocas”, prosaicamente aceitas sem muita reflexão (Bauman, 1998, p. 17).

E é a partir dessa suposta realidade sólida e previsível que se vivia de modo a evitar, ao menos, a angústia da surpresa (Bauman, 1998). Para preservar essa realidade de modo aprazível, era preciso que não se colocasse a qualidade sólida em dúvida, questionando fundamentos e razões daquilo que sempre foi. Porém, o presente traduz-se em uma época marcada pela antítese e pela incerteza que se choca àquela em que, até então, homens e mulheres ocupavam de modo incontestado rígidos papéis na sociedade (Jung, 1927/2011; Boff & Ribeiro, 2007).

3. UMA REVISÃO TEÓRICA NECESSÁRIA

3.1 A PSICOLOGIA ANALÍTICA APLICADA AOS ESTUDOS DE GÊNERO

A base patriarcal societária predominante vem sofrendo o impacto das mudanças culturais e novas configurações de papéis de gênero surgem paulatinamente (Singer, 1976/1995). Os debates acadêmicos sobre o tema alcançam níveis cada vez mais complexos, com destaques para os campos da filosofia, da história e da psicologia. Entre os atuais debates há convergência majoritária ao menos com um fato: de que gênero reflete um papel social determinado, produto de um processo de construção cultural e não uma essência previamente determinada (Mathieu, 2009; Collin, 2009).

Dentre os diversos ramos da psicologia no Brasil, o conceito de gênero desenvolvido por uma perspectiva construcionista encontrou na psicologia social o espaço para discussão acadêmica, cujas bases epistêmicas repousam sobre o cognitivismo experimentalista e o materialismo dialético e histórico; a psicologia social se tornou campo profícuo para que feministas pudessem criticar “o caráter excludente, injusto e inapropriado da produção em psicologia sobre as mulheres” (Santos et al, 2016, p. 591).

As teorias psicológicas, com poucas exceções, influenciadas pelas projeções fantasiosas que predominavam na ciência médica e biológica, entendiam que às mulheres era destinado o âmbito privado da família e os temas normalmente não valorizados pelo homem como a nutrição, o cuidado e o relacionamento interpessoal; a eles todo o grande resto: o âmbito público e todas as demais questões envolvendo controle e poder (Hillman, 1984; Young-Eisendrath, 2001).

Desenvolvidas entre o fim do século XIX e o início do século XX, essas teorias também sofreram os reflexos da ênfase androcêntrica predominante, descrevendo o feminino em termos de déficit. Mulheres eram sempre desprovidas de algo, sendo naturalmente fracas, deprimidas e invejosas, perpetuando explicações de cunho biológico de caráter fantasioso por meio de uma moderna linguagem científica (Hillman, 1984; Neves & Nogueira, 2003). A psicanálise, e.g., calcou sua teoria sobre um modelo masculino, supondo que a mulher se sentia um homem mutilado. Até mesmo a escolha de uma atividade profissional por uma

mulher significava a sublimação do seu desejo de possuir um pênis, como afirmava Freud:

[...] o desejo de ter o pênis tão almejado pode, apesar de tudo finalmente contribuir para os motivos que levam uma mulher à análise, e o que ela racionalmente pode esperar da análise – capacidade de exercer uma profissão intelectual, por exemplo – amiúde pode ser identificado como uma modificação sublimada desse desejo reprimido (Freud, 1932/1986).

A feminista e psicanalista freudiana Karen Horney [1885-1952], já na década de 1930 criticava o viés essencialista presente no raciocínio psicanalítico sobre a inveja do pênis. Para ela, eram os homens que invejavam as mulheres pela capacidade feminina de gerar filhos, possuindo o que denominou de “inveja do útero” (Shultz & Shultz, 2005). Em outras palavras, a psicanálise implicava não só em uma comparação, como também valorizava uma soberania patriarcal ontologicamente inquestionável (Beauvoir, 1949/2009).

Por sua vez, Engels [1820-1895] expôs sua teoria de como a propriedade privada determinou a formatação da família patriarcal e, embora guarde relação com a realidade sócio histórica da cultura ocidental, essa perspectiva deixa de explicar, *e.g.*, a raiz do interesse que prende o homem à propriedade: “esse interesse, mola das instituições sociais, tem, ele próprio, sua origem? questiona Beauvoir (1949/2009, p. 90). O materialismo histórico não apresentou respostas.

Após analisar detalhadamente as duas vertentes, Beauvoir (1949/2009, p. 94) compreendeu que não havia como aceitar “o monismo sexual de Freud e o monismo econômico de Engels” para explicar o fenômeno feminino de reivindicações.

Durante o século XX, a psicanálise era a referência por excelência no campo da psicologia profunda. A psicologia analítica de C.G. Jung e suas teorias no campo do inconsciente sequer eram consideradas até mesmo porque não guardavam qualquer relação com o espírito da época (Young-Eisendrath, 2001).

Jung, após publicamente discordar dos pressupostos básicos da psicanálise freudiana em 1913, iniciou o desenvolvimento de seu próprio campo de estudos buscando “libertar o ensinamento da alma humana da constrição de compartimentos” (Shamdasani, 2005, p. 30).

Sua obra restou praticamente exilada dos meios acadêmicos durante o século XX. Pesquisas recentes têm demonstrando que adeptos da psicanálise, durante o segundo decênio do século passado, empreenderam esforços no trabalho

de depreciação de Jung e sua obra, construindo sobre ambos um véu discriminatório que perdurou por muito tempo. Ademais, a exploração popular de seus textos por adeptos aos movimentos *new age* contribuíram definitivamente para a proscrição acadêmica de sua obra (Samuels, 2002).

Ocorre que o atual cenário revela-se favorável para o resgate da psicologia analítica à medida que cresce o interesse acadêmico para o desenvolvimento de pesquisas científicas. A presença da psicologia analítica na academia parece ter condições de “evitar as enormes ravinas que têm tido a tendência de separar os clínicos e os diversos tipos de acadêmicos dentro da psicanálise”, afirma Samuels (2002, p. 36).

Os textos junguianos, contudo, não são de acessível compreensão. Sua narrativa e sua abordagem de caráter circular contemplam vários pontos de vista sobre o mesmo objeto, influenciando sua compreensão da realidade humana e desempenhando um importante papel no desenvolvimento de temas como a polarização de opostos e a lógica dialética, marcas registradas de sua obra (Douglas, 2002; Boff & Ribeiro, 2007). As características interpretativas e formativas do discurso romântico alemão, voltadas para o indivíduo e sua alma, influenciaram sobremaneira Jung e o levaram a fazer incursões para além da filosofia positivista e cartesiana, típicas de sua época (Penna, 2009).

Em razão da proposital abstenção da lógica linear e do fato de seu raciocínio se basear em concepções intuitivas e empíricas, é comum que os estudiosos da obra junguiana se deparem com certas imprecisões, especialmente no que se refere às suas opiniões sobre sexo e gênero (Samuels, 1989). O pensamento junguiano foi inovador, mas nem por isso também deixou de sofrer a influência do contexto da época em que germinou, assim como ocorreu com seus colegas.

A leitura crítica dos textos de Jung pode sugerir, por vezes, uma postura ora sexista, ora protofeminista (Stein, 2006; Samuels et al, 1988). Entretanto, e aqui está o seu diferencial, o essencialismo que por vezes desponta na teoria junguiana não elide seu pioneirismo e a abertura que possibilita ao tema de gênero no debate contemporâneo (Samuels, 1989; Stein, 2006).

A razão disso está no fato de que Jung se destaca como um dos primeiros teóricos no campo da psicologia que desenvolveu um pensamento para *além* da estrutura meramente biológica, intuindo os primeiros sinais de um novo clima cultural

e intelectual que surgiria futuramente (Samuels, 2002; Hillman, 1984; Young-Eisendrath, 2001).

É graças à sua antecipação sobre temas hoje em voga que cresce o interesse acadêmico nos conceitos da psicologia analítica para o desenvolvimento de pesquisas em campos da antropologia, da sociologia, da arte, da literatura e até mesmo da política (Samuels, 2002).

Pesquisas recentes no campo da psicologia social têm valorizado cada vez mais a ação do inconsciente no processo de interação humana para a produção de uma leitura social mais profunda (Damergian, 1991). Por sua vez, a compreensão de Jung de que os arquétipos não se originam da cultura, mas sim as formas culturais é que derivam dos arquétipos (Stein, 2006) pode indicar a teoria arquetípica da psicologia analítica como uma proposta teórica plausível de estudo.

Desse modo, a psicologia analítica apresenta-se como disciplina pluralista que possibilita articulação com os mais diversificados temas, notadamente o de gênero, e pode colaborar no desenvolvimento de hipóteses que expliquem os motivos por detrás do surgimento do paradigma patriarcal, a consequente subserviência das mulheres e o despertar contemporâneo feminino.

3.2 A PSIQUE FEMININA PELA VISÃO CLÁSSICA DA PSICOLOGIA ANALÍTICA

Jung (1950/2012) compreendia que a história não se faz apenas pelo dinamismo das forças em conflito na economia, pelo desejo de poder de uma classe sobre outra, por motivações de ordem material, ou ainda se assentaria na sexualidade para explicar o desenvolvimento da vida humana; a cultura constrói os estereótipos, mas sua origem é bem mais complexa e repousa sobre a concepção de arquétipos que configuram de que maneira o inconsciente coletivo e os conflitos estarão ativados em uma determinada época histórica.

Para compreender o conceito de arquétipo, é preciso considerar a cartografia junguiana da psique. Como o ego sozinho não poderia representar a sua totalidade psíquica (o *Si-mesmo*), Jung (1924/2011) considerou que o inconsciente deveria possuir outra dimensão além da pessoal, muito mais profunda, a qual chamou de inconsciente coletivo. Os arquétipos estão presentes no inconsciente coletivo e se traduzem na tendência instintiva humana de formar as mesmas representações de um motivo sem perder a configuração original.

Os arquétipos podem se manifestar como fantasias e revelar sua presença por imagens simbólicas que se repetem em qualquer época e em qualquer lugar do mundo, como o nascimento e a morte, estágios como a adolescência e com reações ao perigo extremo (Shultz & Shultz, 2005). No nível particular, os arquétipos atuam como complexos pessoais de forte densidade emocional que interferem na vida do indivíduo, podendo ativar e transformar conteúdos conscientes (Jung, 1924/2011; Qualls-Corbett, 1990/2005; Young-Eisendrath, 2002). No nível coletivo, os arquétipos criam mitos, religiões e filosofias que influenciam e caracterizam épocas e nações.

A perspectiva arquetípica permite uma conexão entre o que acontece em cada indivíduo e aquilo que acontece com todos os indivíduos, em todos os tempos (Jung, 1924/2011; Hillman, 1975/2010). Por encerrarem motivos mitológicos que compõe o inconsciente coletivo, se manifestam na consciência na forma de símbolos, o que os tornam observáveis por exercerem uma pressão inconsciente que fornece pistas para as potencialidades humanas (Jung, 1935/2011; Penna, 2004; Neumann, 1959/2006).

Em 1927, Jung redigiu um artigo sobre o papel da mulher na Europa pós-guerra mundial que ocorreu no período de 1914 a 1918. O impacto daquela tragédia tinha afetado tanto homens quanto mulheres, mas sobre estas nada se mencionava. Lamentou Jung: "Os jornais falam disso todos os dias. Mas, o que significaram para a mulher, não é coisa tão evidente e propalada. De fato, nem do ponto de vista político, nem econômico ou espiritual, a mulher é um fator de importância visível" (Jung, 1927/2011, p. 127). E em 1929 reiterou: "o psicólogo [...] não pode ignorar a existência da mulher e sua psicologia própria" (Jung, 1929/2011, p. 53).

Tendo vivido à sombra do poder cultural masculino, Jung (1927/2011) entendia que qualquer interpretação sobre a mulher poderia ser facilmente maculada. Não poderia o homem compreendê-la sem correr o risco de subestimá-la ou superestimá-la, confundindo-a com seus próprios conteúdos projetados. Disse ele: "elementar fato de que a pessoa sempre julga que a psicologia do outro é igual à sua própria torna difícil ou impossível a verdadeira compreensão da psique feminina" (Jung, 1927/2011, p. 128). Por tal razão, reconhecia que até mesmo uma afirmação sua sobre a mulher não estaria isenta da influência da questão sexual, de ressentimentos ou de ilusões, o que de fato ocorreu.

Jung também entendia que as mulheres se deixavam convencer pela projeção dos sentimentos masculinos, adotando uma atitude passiva de modo

intencional, mantendo-se no plano de fundo para obter suas realizações, se submetendo pelo casamento, pelo emprego conferido por algum homem, ou ainda pela vivência sexual. Reconheceu que desde a segunda metade do século XIX, as mulheres empreenderam esforços no sentido de romper com um padrão de inconsciência, passividade e sexualidade, assumindo, segundo suas palavras, “padrões masculinos” na profissão e na política. Jung impacta o olhar hodierno ao afirmar que “sem dúvida, é admirável a coragem [...]. Mas [...] a mulher, ao abraçar uma profissão masculina, ao estudar e trabalhar como o homem, passa a fazer algo que no mínimo não corresponde à sua natureza feminina, podendo mesmo ser prejudicial” (Jung, 1927/2011, p. 129).

Para Jung, aquela autonomia feminina se tratava de um sintoma. A explicação para isso é que, segundo ele, todo ser humano possui dois princípios de funcionamento psicológico, um masculino e um feminino, denominados de Logos e Eros. Jung optou por esses termos para descrever seu entendimento de que a consciência feminina é mais voltada para a função relacional de Eros, como amor e intimidade, do que o caráter cognitivo do Logos, a razão, a qual estaria mais desenvolvida nos homens (Jung, 1950/2012; Monteiro, 1998). Presentes em todos os indivíduos, tanto Eros quanto Logos ficariam relegados a segundo plano de acordo com o sexo biológico e, segundo raciocínio de Jung, “quando se vive o que é próprio do sexo oposto, vive-se, em suma, no plano de fundo, com prejuízo do primeiro que é o essencial” (Jung, 1927/2011, p. 129).

Jung, portanto, desenvolveu a compreensão de que quando se está muito próximo da atitude inconsciente é comum que homens e mulheres apresentem um caráter de oposição sexual de modo muito peculiar: o ego da mulher se tornaria influenciado por uma racionalidade masculina inconsciente e o ego do homem dominado por argumentos femininos, ambos dramaticamente representados (Samuels et al., 1988; Monteiro, 1998).

3.3 COMPLEXOS ESTRUTURAIS DA PSIQUE

Para prosseguir no estudo proposto, cumpre primeiramente resgatar conceitos junguianos basilares. Por *complexo* compreende-se a reunião de imagens e ideias em torno de um núcleo derivado de um ou mais arquétipos. Quando um ou mais *complexos* se constelam, isto é, se ativam, eles influenciam diretamente o

comportamento do indivíduo de modo emocional sem que ele tenha consciência disso (Samuels et al., 1988). De acordo com a teoria clássica, quatro são os arquétipos que mais influenciam a consciência do indivíduo, ou mais precisamente, seu ego. São eles: *persona*, *sombra*, *anima* e *animus*.

O arquétipo da *persona* é a máscara social que faz relação com o mundo externo, que permite o uso de inúmeros papéis sociais. A intensa identificação do ego com seu papel social pode ser o indicativo de processos neuróticos em curso (Samuels, 1989).

O arquétipo da *sombra*, por sua vez, é o campo de destino daquilo que é negado conscientemente, que não foi integrado e transmutado, apenas escondido; todo o acúmulo de ódio revela-se desastroso, pois tende a escapar de forma furtiva e perversa por meio da intolerância e do ódio⁹ (Samuels et al., 1988). A mídia e as estatísticas criminais sobre o alto índice de feminicídio no Brasil revelam que esse fenômeno encontra-se em grande atividade projetiva. A influência da *sombra* pode ser integrada na personalidade em alguma medida e à custa de um relativo esforço consciente.

Ainda de acordo com Jung (1950/2012), existem traços que opõe resistência, normalmente ligados a projeções inconscientes dificilmente reconhecidos por aquele que os projeta, embora visíveis aos que estão à sua volta. Essas projeções, cujos símbolos se referem ao sexo oposto, não têm sua fonte na *sombra*, mas sim nos arquétipos contrassexuais denominados *anima* e *animus*. Esses, diferentemente da *persona*, agem como uma ponte para o inconsciente mais profundo, e estão relacionados, de acordo com a teoria clássica, a homens e mulheres biologicamente definidos (Samuels, 1989; Shultz & Shultz, 2005).

Desse modo, concentrado em dois eixos opostos, o arquétipo da *anima* se refere às características femininas presentes no homem e o arquétipo do *animus* denota características masculinas presentes na mulher (Jung, 1950/2012). Essa compreensão guarda analogia com a representação do *Tai Chi* proveniente da cultura chinesa, no qual fica evidenciada a dinâmica das concepções intuitivas chamadas *yin* e *yang*, cada qual portadora da semente do seu oposto. O *Tai Chi* representa a unidade suprema que preside a união entre os opostos e a natureza

⁹ No contexto dos ambientes digitais, surge uma nova *persona*, os *haters* - odiadores, que serão responsáveis por incitar a violência e o ódio e, consequentemente, estimular o crescimento e exposição de estigmas sociais (Amaral & Coimbra, 2015).

cíclica do movimento incessante de tudo que há no mundo físico, psicológico e social (Jung, 1929/2011; Cooper, 1989; Despeux, 1981; Capra, 2006).

Assim como o símbolo chinês do *Tai Chi* corresponde à imagem de interação entre os princípios opostos *yin* e *yang*, havendo em cada um o germe do seu oposto, Jung (1950/2012) compreendia que homens e mulheres, biologicamente definidos, possuíam o tipo sexual oposto predominante em seus inconscientes:

A mulher é compensada por uma natureza masculina, e por isso o seu inconsciente tem, por assim dizer, um sinal masculino. Em comparação com o homem, isto indica uma diferença considerável. Correlativamente, designei o fator determinante de projeções presente na mulher com o nome de *animus*. Como a *anima* corresponde ao Eros materno, o *animus* corresponde ao Logos paterno. (Jung, 1950/2012)

De acordo com Jung (1929/2011) os arquétipos *animus* e *anima* atuam de forma compensatória à consciência como se fossem uma personalidade interna com peculiaridades que a personalidade externa não têm. Seu caráter seria composto não só pelo sinal masculino ou feminino, mas também pelas experiências que se agregam decorrentes das relações com o sexo oposto e das imagens coletivas culturais sobre homens e mulheres. *Anima* pertence ao princípio *yin* e *animus* ao princípio *yang*. Tratam-se, de acordo com as palavras de Emma Jung (1931/2006), de uma essência de tamanha grandeza que age autonomamente de modo ora prestativo, ora incômodo e até mesmo destrutivo.

Para Neumann (1952/2000), enquanto a disposição natural de todo indivíduo o inclina a uma bissexualidade física e psíquica, o desenvolvimento diferencial da nossa cultura força-o a deslocar o elemento contrassexual para o inconsciente de modo que a consciência só aceitará o tipo de caráter que a valoração coletiva considera correspondente às características sexuais externas. Provocado por uma cisão defensiva, as características indesejáveis se constelam no inconsciente, gerando uma divisão de ordem simbólica entre uma identidade egoica consciente de feminino e masculino e a um complexo do sexo oposto: “o modo como ajo e imagino a mim mesma enquanto mulher leva consigo uma limitação em termos do que considero ‘não-mulher’ – macho, masculino, não-eu” (Young-Eisendrath, 2002, p. 219).

Todos os arquétipos expressam uma característica bipolar, ou seja, podem revelar elementos positivos e negativos da experiência. O aspecto mais delicado

dessa teoria encontra-se na chamada “possessão” pelo *animus* ou pela *anima* (Jung, 1927/2011b; 1957/2012). Para Jung, quando possuído pelo lado negativo de seu *animus*, o ego da mulher poderia assumir traços psicologicamente característicos do sexo masculino, emitindo opiniões de caráter dogmático, ilógicos, frutos não de uma reflexão racional, mas aleatoriamente criados e replicados. Quando, ao contrário, é a *anima* a possuir o ego masculino, a teoria afirma que o homem pode expressar-se de maneira irritada, afetada, depressiva, incerta, insegura e suscetível, traços normalmente atribuídos ao sexo feminino.

Em ambos os casos, essas “possessões” são manifestações negativas que não se coadunam com a pessoa verdadeira, afastando-os, homens e mulheres, da realidade (von Franz, 1964/2008). A teoria junguiana, nessa particularidade, encontrou muita oposição, fazendo com que os arquétipos *animus* e *anima* viessem a ser objeto de críticas e reformulações pelos pós-junguianos de modo a afastar o essencialismo decorrente da separação de gêneros (Hopcke, 2012).

Por fim, a *função transcendente*, outro conceito fulcral na obra junguiana, compreende uma função que une os opostos, consciente e inconsciente, exprimindo-se através de um símbolo que facilita a transição de um estado psicológico para outro. O caminho para a transcendência decorre de um processo de integração arquetípica de *animus* e *anima* de modo a alcançar uma união superior dos opostos, ao *Si-mesmo* realizado na consciência, imagem arquetípica da totalidade. Trata-se de uma entidade não psicológica transcendente, que atua sobre o sistema psíquico e produz símbolos de integridade. É o centro da personalidade (Stein, 2006).

3.4 O RESGATE DO FEMININO ATRAVÉS DE DEUSAS ESQUECIDAS

Na literatura de abordagem junguiana clássica sobre a psicologia da mulher é comum encontrar referências ao resgate arquetípico da força feminina através mitos divinos pré-patriarcais como um modo de retorno às raízes existentes em tempos imemoriais, considerada a infância da humanidade.

Esse poder feminino seria definido pela influência produzida pelo arquétipo feminino da Grande Mãe e seus desdobramentos, tema explorado e aprofundado por autores como Erich Neumann (1959/2006), Jean Shinoda Bolen (1990/2013), Edward Whitmont (1991b), Jennifer e Roger Woolger (1987), entre outros.

Todos esses autores concordam que os movimentos femininos sociais, o enfraquecimento do patriarcado e a preocupação com a restauração do equilíbrio da natureza são manifestações de um despertar da humanidade e que corresponderia ao retorno de uma era feminina, matriarcal, como a que teria existido muito antes da era atual (Neumann, 1959/2006; Woolger & Woolger, 1987; Whitmont, 1991b; Lins, 2008; Muraro, 1993; Qualls-Corbett, 1990/2005).

Embora não se possa afirmar que houve uma organização social de caráter complexo como a descrita por Johann Jakob Bachofen, jurista e antropólogo suíço que desenvolveu uma teoria sobre a existência de uma sociedade matriarcal na qual a mulher dominava o homem (Lins, 2008), seu esforço promoveu a hipótese de uma era matriarcal a nível quase verídico, levando à exploração do tema por diversos autores.

Com base na mitologia, Bachofen procurou comprovar a existência de sociedades primitivas hierarquicamente sustentadas por mulheres e suas ideias influenciaram estudiosos socialistas como Marx e Engels durante o século XX, mas nunca foram comprovadas, restando apenas a conjectura desses autores socialistas (Muraro, 1993; Delphy, 2009; Singer, 1976/1995).

Contudo, descobertas arqueológicas revelam que sociedades ginecocráticas existiram de fato no período compreendido entre 4.000 a 2.000 a.C., quando uma forma de culto a figura de uma deusa mãe evidenciou o papel que o feminino ocupava na vida diária dos primeiros homens e mulheres (Neumann, 1959/2006; Lins, 2008). Há indícios científicos de que inexistência de imagens representativas de guerras poderia sugerir que essa fase pré-patriarcal tinha um caráter igualitário, de harmonia e cooperação entre mulheres e homens (Steinem, 1990; Muraro, 1993; Boff & Muraro, 2002; Lins, 2008).

Autores como Lins (2008) defendem a teoria de que teria sido a descoberta pelo homem do seu papel na fecundação que deu início à mudança de comportamento daquela sociedade pacífica e primitiva. Registros arqueológicos revelam que entre 4.400 e 2.900 a.C. iniciaram-se as primeiras disputas entre tribos e o homem passou a angariar poder e autoridade que até então desconhecia. Gradualmente, a descendência e o parentesco passaram a seguir a linhagem masculina e a mulher tornou-se propriedade do pai e depois do marido.

No discurso mitológico, essa gradativa mudança é retratada do seguinte modo: no primeiro momento a deusa ganha um consorte e, no segundo, esse

consorte assume seu lugar como divindade única. A deusa e suas representações são lentamente eliminadas e seus cultos proibidos. O mito é então finalmente suplantado por outro (Lins, 2008; Muraro, 1993).

O Deus-pai que assume o controle equivale ao ego que controla a natureza instintiva, o verbo que substitui o mágico e transforma todos os outros deuses em sinônimos de caos e regressão. Em sua obra “A Grande Mãe”, Neumann (1959/2006) ressalta que a investigação das peculiaridades da psique feminina é de suma importância não só para a psicologia profunda, que objetiva o desenvolvimento criativo do ser humano, mas também para os psicólogos sociais que, segundo ele, igualmente:

reconhecem que a ameaça à humanidade atual assenta-se, em grande medida, no desenvolvimento patriarcal da mentalidade masculina, que não é mais compensado pelo mundo ‘matriarcal’ da psique. É nesse sentido que a apresentação de um mundo psíquico-arquetípico do Grande Feminino que tentamos com o nosso trabalho, é também uma contribuição para o estabelecimento de uma futura terapia da cultura. (Neumann, 1959/2006, p. 18)

Neumann (1959/2006) explorou detalhadamente o arquétipo da Grande Mãe, demonstrando sua presença desde sempre na psique coletiva da humanidade; embora negada pela cultura patriarcal, nunca teria sido removida do inconsciente coletivo. A maneira como o arquétipo se manifesta sob a forma de imagens simbólicas representadas por inúmeras deusas pode ser encontrada em ritos, em mitos, sonhos e fantasias. As imagens das diversas deusas reverenciadas no período pré-patriarcal são, portanto, representações arquetípicas presentes na psique objetiva que teriam sido suplantadas pelo patriarcado (Neumann, 1959/2006; Woolger & Woolger, 1987).

Muitos autores junguianos e pós-junguianos compartilham o entendimento de que o resgate do princípio feminino simbolizado na figura arquetípica da Grande Mãe, ou das diversas deusas que ela representa, indica uma reconexão da sociedade humana com a natureza, a criação e o crescimento (Young-Eisendrath, 2001). Ao mesmo tempo, como uma parte negada que se encontra abaixo da linha de consciência da humanidade que luta para mantê-la reprimida, representa uma potência que reúne aspectos da *sombra* pessoal e coletiva, potências essas que Nietzsche denominava “forças dionisíacas” (Gontijo & Ribeiro, 2006).

Para os adeptos de uma psicologia feminina, a justificativa repousa sobre a conexão com os arquétipos femininos adormecidos no inconsciente coletivo da

humanidade e que não estariam sujeitos às mudanças culturais. Desse modo, para Neumann (1959/2006), o trabalho com os arquétipos por meio dos mitos pode conduzir a uma humanização de bases psicológicas profundas, pois além de ampliar a visão de mundo de mulheres e homens, possibilita uma nova perspectiva sobre a vida e sobre a humanidade.

Nesse mesmo sentido concorda a psiquiatra e analista junguiana Jean Shinoda Bolen (1990/2013). Para ela, que descreveu no livro “As Deusas e a Mulher” uma tipologia baseada em sete deusas gregas, a utilização do mito como um modo de descrever a psicologia feminina pode contribuir para uma nova síntese reparadora com relação ao meio ambiente, às questões sociais e de gênero. Com ela concorda Qualls-Corbett (1990/2005, p. 17): “assim, por exemplo, quando o arquétipo da deusa do amor é constelado, ele nos imbuí da vitalidade do amor, da beleza, da paixão sexual e da renovação espiritual”.

A influência do mito na vida dos indivíduos, especialmente das mulheres através do resgate simbólico do eterno feminino por meio das antigas deusas pré-patriarcais continua sendo uma das grandes peculiaridades dos estudos da psicologia analítica. Muitos autores poderiam ser enquadrados na minoritária categoria dos que consideram existir diferenças entre os gêneros ao defenderem a existência de uma psicologia feminina.

Essa percepção não implica em deduzir que todos os adeptos à psicologia junguiana necessariamente concordem com uma linha diferencial. Samuels (1992) explicitamente se posiciona entre os que defendem a inexistência de diferenças entre homens e mulheres, quiçá até mesmo a existência de uma psicologia inata feminina ou masculina. Embora não discorde do resgate arquetípico de deusas esquecidas para o trabalho individual clínico, para ele o resgate de fontes de autoridade divinas femininas de modo fomentar coletivamente a atividade psicológica das mulheres seria o mesmo que literalizar o mito. Esse argumento serviria tanto para as mulheres e suas deusas matriarcais *quanto* para os homens e seu deus patriarcal, afirma Samuels (1992).

Young-Eisendrath (2001) também questiona o risco para o surgimento de um machismo às avessas, ou um femismo, ao se adotar uma postura de luta contra os homens. Eventuais posturas radicais de exclusão do masculino não é o melhor meio de atingir objetivos de uma autodeterminação feminina. Para ela, é preciso ir além

das imagens da deusa e aproveitar o que é bom para ambos os sexos, revelando a constatação de uma tendência pluralista.

3.5 *ANIMA/US*: A VISÃO UNIFICADA CONTEMPORÂNEA

Jung era um pensador empírico, dedicava-se a teorizar suas descobertas pessoais a partir de compreensões intuitivas e experimentais. Não se preocupava em demasia na revisão de algumas de suas afirmações, o que dificulta a leitura de sua obra. Todavia, "o reconhecimento da precisão da visão intuitiva de Jung facilita um retorno mais interessado, porém igualmente crítico, a seus textos" (Samuels, 2002, p. 28).

Jung não construiu uma teoria fechada. Ao contrário. Sua posição frente à sua obra permitiu que a mesma pudesse crescer e se desenvolver a medida da contribuição de novos pensadores:

Eu só posso esperar e desejar que ninguém se torne 'junguiano'. Eu não defendo uma doutrina, mas descrevo fatos e chamo atenção para certas opiniões que considero dignas de discussão [...]. Eu deixo qualquer pessoa livre para lidar com os fatos a seu próprio modo, uma vez que eu também reclamo essa liberdade para mim (Jung, 1973/2002, p.9).

Nesse processo é preciso também afastar a quantidade de rótulos que Jung recebeu e até hoje influenciam acadêmicos e leigos que desconhecem suas teorias (Young-Eisendrath & Dawson, 2002). Em razão do impacto de sua dissidência dos círculos psicanalíticos na segunda década do século XX, alguns intelectuais se dedicaram à depreciação de Jung por muito tempo: "Os efeitos negativos deste momento histórico levaram muito tempo para se dissiparem, e, conseqüentemente, as ideias de Jung demoraram a penetrar nos círculos psicanalíticos" (Samuels, 2002, p. 27). De ocultista a misógino, passando por cientista, profeta, charlatão, filósofo e guru, Shandasani (2005) aponta para o fato de que as pessoas em geral têm sempre algo a dizer sobre Jung, mesmo que não conheçam suficientemente sua vida e sua obra.

Embora atualmente se dê muito mais atenção ao que Jung escreveu, sua obra não restou estagnada no tempo. Desde sua morte em 1961, pós-junguianos vêm revisando, questionando e contextualizando diversos de seus conceitos (Samuels, 2002; Shandasani, 2005; Young-Eisendrath & Dawson, 2002). A

sociedade contemporânea vem demonstrando que as definições sociais basilares construídas ao longo dos séculos sobre masculinidade e feminilidade estão sendo desafiados e desconstruídos (Samuels, 2002; Whitmont, 1991b). A partilha do mundo entre um espaço masculino e um espaço feminino está se apagando (Oliveira, 2009).

Com o aumento de interessados em explorar a psicologia analítica como uma relevante ferramenta tanto para o trabalho clínico quanto acadêmico, a teoria junguiana vem se depurando ainda mais de uma equivocada generalização esotérica realizada sobre alguns aspectos da obra que perdurou por muitas décadas (Samuels, 2002; Shandasani, 2005).

A releitura levou os pós-junguianos a compreenderem que os arquétipos de *animus* e *anima* não podem ser mais compreendidos como estruturas, mas sim como recipientes abstratos, fluídos e flexíveis. A unilateralidade pode gerar atrofia neurótica da consciência quando homens e mulheres tentam se adequar as normas coletivas de identificação de gêneros (Hopcke, 2012; Samuels, 1986; Stein, 2006).

Embora tenha sido presciente no tema, é possível perceber que Jung se equivocou ao conectar sua teoria de funcionamento psicológico ao sexo biológico, bem como o de supor, de um modo que agora se percebe inadequado, que o *animus* da mulher deveria fomentar a *anima* do homem, inspirando-o a produzir *sua* obra criativa (*logos spermaticos*), embora a recíproca não fosse verdadeira. Para Jung a mulher deveria integrar seu *animus* à sua personalidade; contudo, sob a influência do espírito patriarcal da época, concluiu que o *animus* deveria ser mantido sob controle para manter a integridade de um “bom relacionamento” com o homem (Singer, 1976/1995).

Este aspecto da teoria arquetípica, tal qual foi construída ao longo da primeira metade do século XX, desconhece os processos culturais que se desenvolveram posteriormente à construção da teoria e que subverteram a solidez dos papéis de gênero. A mulher se afastou dos limites do lar para ingressar no mercado de trabalho, nas universidades, nos esportes. Hoje trabalham como motoristas de ônibus, taxis e caminhões; são árbitras, esportistas, operárias, médicas, juízas, ministras, chefes de estado e de governo, ocupações, profissões e carreiras que até pouco tempo sua presença sequer era cogitada ou mesmo aceita.

Despojada de vestígios essencialistas, percebe-se que Jung constatou que o sexo oposto é um fator formador de projeções, ou seja, forma-se uma

subpersonalidade inconsciente, cindida do papel de gênero conscientemente definido e projetada sobre o outro (Young-Eisendrath, 2002). Nas palavras de Samuels (1989, p. 252): “na verdade, a sexualidade do oposto implica na psicologia do oposto; a sexualidade é uma metáfora para isso”. Aos olhos de um homem a potencialidade do “outro” estará na forma simbólica de uma mulher e na mulher na forma simbólica de um homem; são imagens psíquicas (Stein, 2006; Samuels et al., 1988).

Há uma tendência pós-junguiana de se abandonar a concepção de arquétipos distintos como *animus* e *anima* para então se reconhecer a existência de um componente arquetípico onipresente com maior ou menor impacto sobre o indivíduo, dependendo de suas circunstâncias e da força do seu ego, que promove imagens e experiências emocionais que podem ser consideradas fenomenologicamente. Desta forma, é possível e necessário ver os arquétipos não tanto como criadores de padrões, mas sim como instâncias de ligação que contém sentido (Samuels, 1989).

Desatrelados do liame biológico e trazidos para a atualidade, portanto, os arquétipos *animus* e *anima* podem ser unificados em razão da função já anunciada por Jung, qual seja, a de atuar como ponte “para o mundo interior da psique e ajudar uma pessoa a adaptar-se às exigências e necessidades dos pensamentos intuitivos, sentimentos, imagens e emoções que o ego se defronta” (Stein, 2006, p. 120).

As noções sociais de masculino e feminino em disputa ajudaram a diferenciar os papéis sexuais dos papéis sociais e até mesmo tipos de identidade sexual, levando à indefinição até mesmo o que se entendia como masculino ou feminino inferior (Hillman, 1995). Deste modo, compreendido como uma função arquetípica de ligação do que como aspectos masculino ou feminino segmentados, estes arquétipos são mais bem representados pela expressão *anima/us* presente em homens e mulheres indiscriminadamente (Samuels, 1989; Boff & Ribeiro, 2007; Paiva, 1989; Monteiro, 1998). Tratar-se-á ainda, como afirmará adiante Byington (1982), de uma expressão unificada mais adequada para a fase de alteridade que a humanidade vem adentrando, a pós-modernidade de Bauman (1998).

3.6 O CICLO DA ALTERIDADE

Para Nietzsche, a essência da relação patriarcado e matriarcado encontrava no dualismo Apolíneo e Dionisíaco a melhor expressão da ambiguidade trágica da vida. Essa concepção exerceu profunda influência em Jung e sobre sua teoria arquetípica: matriarcado e patriarcado poderiam simbolizar etapas no desenvolvimento da consciência humana, sugerindo direção para um novo ponto além da dualidade maniqueísta (Douglas, 2002; Byington, 1982).

Com base nesse entendimento, Byington (1982), pós-junguiano que se destaca no campo da produção textual em psicologia analítica no Brasil, desenvolveu e propôs uma Teoria Mitológica da História que, a partir do reconhecimento de mais duas fases arquetípicas (alteridade e cósmica) além das fases matriarcal e patriarcal, conduzem a questão do resgate simbólico do feminino para um patamar transcendente.

Segundo sua teoria, os primeiros dois ciclos - matriarcal e patriarcal - corresponderiam aos grandes arquétipos parentais como o símbolo da Grande Mãe, que figurou no período matriarcal, e o Pai, o patriarca, no comando de todo o período vivido pela sociedade até então. Cada ciclo seria composto por dois ciclos internos. Em um primeiro momento, a consciência sofreria a ação inovadora do novo padrão arquetípico. No segundo momento, o novo padrão passaria a ser exercido pela consciência (Byington, 1982).

O ciclo matriarcal corresponderia ao período pueril da humanidade, onde há pouco desenvolvimento consciente, onde prevalece a influência do arquétipo matriarcal. Em seguida, com o surgimento paulatino do ego, o centro da consciência, iniciaria-se o período sob a influência do arquétipo patriarcal e a consequente separação entre um ego masculino e feminino e de sua relação hierárquica. Já as fases de alteridade e cósmica corresponderiam a estágios evolutivos posteriores da consciência cujos padrões seriam regidos pelos arquétipos *anima/us* e do *Si-mesmo*, respectivamente. A fase de alteridade possuiria os primeiros sinais de maturação da consciência, o resgate dos valores reprimidos, a igualdade entre os sexos. Seguindo essa linha de raciocínio, a fase futura do arquétipo do *Si-mesmo* supostamente terá como marca a androginia, a convivência fraterna e plural.

Jung (1950/2012) afirmou que o início dos dois mil anos da Era de Peixes coincide com o nascimento de Cristo e toda a expansão do cristianismo. Trata-se de

uma era marcada pela simbologia de dois peixes que representam o arquétipo da dualidade e que marcou a era patriarcal pelo combate: oriente *versus* ocidente; cristianismo *versus* religiões paganismos; o eu *versus* o outro; o racional *versus* o irracional; o masculino *versus* o feminino; o dominador *versus* o dominado; a matéria *versus* o espírito; a normalidade *versus* a demência (Gambini, 2000).

Byington (1982) percebeu que a história descrita no Velho Testamento traz em si não só o modelo da lei patriarcal como também a sua implantação histórica na sociedade, com seu modelo repressivo e soluções por meio da guerra, além da repressão do feminino. O Velho Testamento transforma a Grande Mãe – simbolizada por diversas deidades femininas – em demônio e os ritos de fecundidade a ela destinados são banidos, como as prostitutas sagradas que serviam de mediadoras em templos com a função de favorecer o contato com a divindade através do sexo (Paiva, 1989; Qualls-Cobertt, 2005).

Contudo, uma análise histórica do Novo Testamento levou Byington (1982) a concluir que o mesmo se traduziria no mitologema do Mito Messiânico apontado no Velho Testamento. No simbolismo arquetípico, a simbologia que surge precocemente anunciaria as fases do desenvolvimento futuro da consciência, seja ela coletiva ou individual. Tratar-se-ia de uma capacidade prospectiva indicada através dos símbolos e inerente à sua transformação.

Deste modo, a anunciação da emersão do Mito Messiânico ainda durante o padrão patriarcal traria o indicativo da condução da futura consciência coletiva em direção a um padrão de alteridade: “o mitologema do amor como abertura para o resgate do reprimido, como um dos conteúdos simbólicos do Mito Messiânico, aponta para um novo padrão de consciência coletiva a ser implantado pelo desenvolvimento histórico” (Byington, 1982, p. 45). O atual ciclo em que a sociedade contemporânea se encontra corresponderia ao início do ciclo da alteridade. Trata-se de um ciclo pós-patriarcal no qual a consciência coletiva atingiria uma personalidade adulta gerida pelo padrão arquetípico do *anima/us*.

Ocorre que a integração do novo padrão arquetípico de alteridade de uma sociedade não se revela uma tarefa fácil, sobretudo na vigência de uma dominância patriarcal tão extensa (Byington, 1982). Trata-se de um padrão mais árduo de ser integrado pelo ego do que os padrões anteriores porque exige desprendimento de estereótipos que dominam a cultura e que impedem uma interação igualitária e total com o Outro. O novo padrão de alteridade em curso deverá, de acordo com a teoria,

elaborar mais profundamente os símbolos para que a formação da sombra se torne diminuta.

A pós-modernidade e sua fluidez característica descrita por Bauman (1998) guarda equivalência com o ciclo de alteridade descrito por Byington (1982). Ambos se caracterizam por um padrão criativo revolucionário e inovador frente ao padrão sólido, conservador e dual inerente ao período patriarcal: “Sua grande problemática é a separação e a diferenciação dos Ciclos Parentais iniciada na Crise da Adolescência e que continua na vida adulta” (Byington, 1982, p. 42).

Assim como Jung, Byington e Gambini, Capra (2006) também defende a compreensão de que um novo paradigma se anuncia a partir da constatação da existência de uma crise cultural, complexa e multidimensional iniciada no século XX, de dimensões intelectuais, morais e espirituais. O declínio do patriarcado e da era do combustível fóssil, processos já em curso, marcam o início dessa transição que, segundo Capra (2006), será lenta e marcada pela resistência, afinal, foi durante esse período que a ciência e todo seu repertório se desenvolveram, com definições universalmente aceitas como verídicas.

De um ponto de vista marcado por um otimismo pós-junguiano, o surgimento de uma sociedade mais fluídica e subversiva de conceitos apriorísticos podem indicar que ciclo de alteridade da consciência coletiva simbolicamente anunciada há mais de dois mil anos encontra-se em curso. É preciso, como aduz Capra (2006), substituir a noção de estruturas sociais estáticas por uma percepção dinâmica de mudança, um momento de crise que favorece a incerteza presente e futura à medida que o sólido passa a ser mutável (Samuels, 1992; Bauman, 1998) e que, por outro lado, desconstrói as velhas certezas sobre o feminino e sobre a mulher à medida que também se afastam de abordagens psicológicas de cunho patriarcal (Samuels, 2002; Lins, 2008).

O acesso de mulheres a setores da sociedade até então defesos à sua presença é apenas um entre sutis de uma possível maturação coletiva de consciência; a este movimento, contudo, opõe-se outro, representado na resistência oposta, visível pelo alto índice de violência contra a mulher. Para Byington (1992) e Capra (2006), esses sinais são indicadores de uma transição arquetípica em curso, que parte de um nível patriarcal para um nível de alteridade, no qual há o estímulo para a convivência fraterna e a pluralidade de comportamentos, bem como uma consciência coletiva gerida por um padrão unificado de *anima/us*.

4. KUNG FU: UMA VELHA-NOVA ARTE DA GUERRA

4.1 O FENÔMENO CHINÊS

O *kung fu* foi desenvolvido ao longo dos séculos como eficaz técnica militar chinesa de combate e, por ser uma arte da guerra em uma sociedade patriarcal, era praticado majoritariamente por homens. Provavelmente a mais antiga das artes marciais, as diversas modalidades de *kung fu* têm hoje sua ênfase centrada no caráter desportivo e terapêutico, inclusive na China, onde passou a ser inserido as escolas de modo simplificado como foi o caso do *tai chi chuan* que evoluiu da técnica de combate para a disciplina psicossomática e esporte popular (Despeux, 1981).

Em uma era marcada pela potência destrutiva de sofisticadas armas nucleares, químicas e biológicas, aparentemente não há mais espaço para a essência marcial do *kung fu*. As guerras travadas no último século dependeram pouco ou nada de técnicas de luta corpo a corpo ou de armamentos rudimentares como espadas, facões, lanças, sabres e bastões, largamente utilizados pelos praticantes marciais.

Apesar disso, quase meio século após sua introdução no ocidente, as academias de *kung fu* continuam em franca atividade no Brasil ensinando o manejo daquelas armas e de rotinas acrobáticas de luta com mãos livres. Seus praticantes não raro apresentam postura de tenazes, comprometidos e disciplinados seguidores do que denominam de *Wude*, a ética marcial, caracterizado por princípios confucionistas como confiança, humildade, respeito, honra e virtude, valores que devem ser observados pelos praticantes até mesmo sob pena de exclusão de sua academia.

A China é um país marcado históricas guerras civis sangrentas, pela invasão de povos estrangeiros, por ascensão e queda de dinastias, pela fragmentação territorial e também por suas marcantes filosofias, como o budismo, o taoísmo e o confucionismo, todas de algum modo historicamente associadas ao *kung fu*, tornando-o "uma combinação única de objetivos militares, terapêuticos e religiosos [que] é a explicação-chave para o apelo que as artes marciais possuem na China e também no Ocidente contemporâneo" (Shahar, 2011, p. XXIII).

O *kung fu* representa uma diversidade de estilos de combate desenvolvidos por toda a China durante os últimos dois milênios, embora haja indícios históricos específicos de locais como o famoso Mosteiro de *Shaolin* (UNESCO, 2010), construído em 445 d.C., que pode ser considerado "o berço de todas as artes marciais" (Apolloni & Faveri, 2011, p. XVI), pois há documentos que deduzem sua influência nos demais estilos desenvolvidos em toda a China.

De acordo com a Academia Sino-Brasileira de *Kung fu* (s.d.) estabelecida em São Paulo desde 1973 e fundada pelo Grão-mestre *Chan Kowk Wai*, que chegou ao Brasil em 1960 e é um dos introdutores do *kung fu* no Brasil, o popular termo *kung fu* traduz-se como maestria, habilidade, trabalho árduo, ainda que *wushu* seja a palavra mais indicada para designar artes marciais de modo genérico. Contudo, é pelo termo *kung fu*¹⁰ que esse conjunto de estilos marciais foi mundialmente popularizado, razão pela qual se opta por seu uso como referência principal.

A partir de *Mao Tse-tung* e sua contraditória política de erradicação dos aspectos religiosos contidos na rica cultura tradicional chinesa, bem como a intenção de normatizar e popularizar a prática até mesmo com o intento de transformá-lo em esporte olímpico, diversas modalidades de *kung fu* foram convertidas em esporte nacional ganhando a designação de *wushu* moderno, de caráter competitivo, sofrendo uma descaracterização de sua essência marcial e até mesmo espiritual, como era a prática dos chamados "monges boxeadores" do famoso Templo de Shaolin, em *Henan*, um dos berços da espiritualidade budista *Chan*, retratado em diversos filmes ocidentais de artes marciais (Aguiar & Apolloni, 2008).

Apesar das marcas deixadas pela Revolução Cultural durante a era Maoísta e das perseguições da Guarda Vermelha composta por "revolucionários com uma paixão furiosa e uma loucura cega" (Liang & Wu, 1993) entre os anos de 1966 e 1974, o *kung fu* ficou mundialmente conhecido graças à fantasia proporcionada pelo cinema e a mestres chineses que naquele período foram forçados a adotarem países como o Brasil para sobreviver.

Com o incentivo promovido pela alta popularidade dos filmes de arte marcial na década de 1960 e 1970, os mestres começaram a ensinar aos ocidentais seus métodos milenares de combate, não apenas com a finalidade esportiva, mas

¹⁰ *Kung fu* (功夫) conforme sistema de romanização Wade-Giles, método de transliteração adotado por ser a forma mais comumente conhecida. Em Pinyin: *Gongfu*.

também como caminho para o desenvolvimento pessoal, moral e espiritual, o que, aliás, é até hoje praticado pelos atuais monges do Templo *Shaolin* (Shahar, 2011), para os quais esse é o objetivo primordial da arte marcial praticada naquele templo budista.

4.2 O *KUNG FU* CHEGA AO OCIDENTE PELAS TELAS DE TV

A recepção e a adoção de elementos da cultura chinesa pelo ocidente estimula a construção de um imaginário que inspira o cinema, jogos eletrônicos e desenhos animados, transformando-se em um fenômeno transnacional (Apolloni & Faveri, 2011). Nesse imaginário transcultural chinês há muitas histórias – chamadas de *Wuxia* - de heróis e heroínas destemidos, justiceiros, hábeis no *kung fu*, no manejo de espadas e outras armas que provocou um encantamento sobre o mundo ocidental, especialmente o masculino. Mas o início de tudo se deu através da televisão.

A estreia de *Bruce Lee* nas telas na pele do personagem *Kato* do seriado "O Besouro Verde" em 1966 revelou toda a habilidade e beleza do *kung fu*. Contudo, o grande destaque ocorreu em 1971, quando a rede americana ABC transmitiu o seriado de "*Kung fu*" estrelado por David Carradine que protagonizava o emblemático personagem *Kwai Chang Caine*, um monge Shaolin que vinga a morte do seu mestre e se refugia nos Estados Unidos ao ser acusado de assassinato. Durante 63 episódios televisionados entre os anos de 1972 e 1975, o protagonista atua como um justiceiro, usando o seu conhecimento em *kung fu* para resolver situações de injustiça e desigualdade. A imagem de *Kwai Chang Caine* consolidou no imaginário popular ocidental a figura do pacífico monge budista dotado de invejável agilidade e de um inabalável autocontrole psíquico (Apolloni & Faveri, 2011). No Brasil, a série foi exibida pela Rede Globo na década de 1980.

Tanto *Kwai Chang Caine* quanto a numerosa filmografia de *Bruce Lee* resgataram o *kung fu* e o inseriram no imaginário coletivo ocidental: "as pessoas podem até não conhecer a fundo esse conjunto de práticas corporais e filosóficas [...] mas certamente já tiveram em mente o 'arquétipo do *Kung fu*", afirma Apolloni (2004a, p.11). Muitos dos meninos e adolescentes brasileiros da década de 1980, imbuídos da magia proporcionada pela novidade midiática, saíram em busca da realização dos mesmos trejeitos e traquejos, de agilidade e movimentos precisos e

mortais revelados pelo cinema, proliferando academias de artes marciais de *kung fu* por todo o país.

Atualmente, são os atores como *Jackie Chan*, *Jet Li*, *Chow Yun-Fat*, *Donnie Yen*, *Michelle Yeoh* e a delicada *Zhang Ziyi* que incorporam e perpetuam o *kung fu* em produções cinematográficas¹¹ na cultura de massa. As imagens abaixo, contudo, não guardam qualquer relação com a realidade feminina chinesa (Figuras 01 e 02).



Figura 01: Lucy Liu
"Kill Bill" (Pinterest, 2003)



Figura 02: Zhang Ziyi
"O Clã das Adagas Voadoras" (Pinterest, 2004)

Ao fazer uma análise sociológica do papel da mulher na representação marcial chinesa, Apolloni (2004b) contrasta as heroínas da literatura wuxia e a realidade misógina¹² que ainda prevalece na China. As mulheres guerreiras que estiveram na linha de frente de conflitos oficiais ou subversivos existiram, mas são enterradas pela histórica invisibilidade.

Assim como a cosmologia cristã no ocidente, a condição inferior da mulher na China também decorre de uma compreensão deturpada de sua própria cosmologia, segundo Fairbank e Goldman (2008). De acordo com o taoísmo, todas as mudanças da natureza decorrem da interação entre duas forças denominadas *yin* e *yang*. O *yin*

¹¹ "O Templo de Shaolin" (1982); "O Tigre e o Dragão" (2000); "Hero" (2002); "Clã das Adagas Voadoras" (2004); "O Mestre das Armas" (2006) "O Grande Mestre" (2008), "Karate Kid" (2010) e "The Grandmaster" (2013) e as sequências da animação americana "Kung Fu Panda" (2008), "Kung Fu Panda 2" (2011) e "Kung Fu Panda 3" (2016) são alguns exemplos da presença do *kung fu* em produções cinematográficas bem populares no Brasil e no mundo.

¹² Em janeiro/2015, o deputado *Fong Chi Keong* defendeu a obediência das mulheres aos maridos como forma de prevenir agressões: "Atos de violência doméstica como crime público? Não concordo. Qual é a cultura dos chineses? É a da tolerância. Se o marido ralhar e a mulher não refilar, não vai sofrer consequências". "Abuso sexual entre cônjuges? Não sei. Para mim é uma necessidade. Para que é que se casaram? Não foi para suprir essa necessidade? Se o marido quer e a mulher diz que está ocupada, claro que vai dar problema". A ONU classificou como "retrógradas e inaceitáveis" as declarações do deputado. Recuperado em 07 de agosto, 2015, de <https://pontofinalmacau.wordpress.com/editoriais-e-opiniao/>

é relativo aos elementos femininos: obscuro, fraco e passivo. *Yang* aos masculinos: brilhante, forte e ativo. A combinação de ambos deveria levar à compreensão de uma unidade implícita em todos os opostos, com tendência ao equilíbrio. Porém, os moralistas chineses construíram um padrão comportamental de obediência e passividade feminina que decorre do dever das linhagens patriarcais de origem confucionista (Apolloni, 2004b; Fairbank & Goldman, 2008).

A mesma deturpação ocorreu com o budismo indiano por ocasião de sua inserção na China por volta do século I, durante a Dinastia *Sui* [420-617]. Uma das grandes preocupações dos missionários budistas na China foi a transmissão dos preceitos para os chineses sem que sua essência se perdesse nas traduções. Porém, a existência de caracteres chineses com sentido preestabelecido prejudicou esse objetivo. A benevolência do budismo para com as mulheres e as mães foi modificada desde as primeiras traduções para o chinês: “onde se lia ‘marido sustenta a esposa’ virou ‘o marido controla sua esposa’, e ‘a esposa conforta o marido’ ficou ‘a esposa reverencia o marido’” (Fairbank & Goldman, 2008, p. 85).

Apesar dos avanços que se iniciaram com o movimento comunista da era maoísta, esses não foram suficientes para romper com milênios de cultura patriarcal. As mulheres ganharam relativa libertação do domínio masculino, sendo reconhecida a igualdade entre esposas e maridos e permitido o divórcio (Apolloni, 2004b; Muraro, 1993). Contudo, estudiosos garantem que a emancipação das mulheres chinesas foi uma falácia manipuladora; apenas as converteu em trabalhadoras mal assalariadas, com pouco acesso a métodos anticoncepcionais e sujeitas à violência masculina habitual (Fairbank & Goldman, 2008).

O peso de tradições antigas, as décadas de totalitarismo político, a repressão sexual, a violência doméstica, o suicídio feminino, o infanticídio e o abandono de bebês femininos ainda tornam insustentável a realidade da mulher chinesa (Apolloni, 2004b; Fairbank & Goldman, 2008). Não havendo espaço para o feminino em uma sociedade onde prevalece o valor-cânone masculino nos processos conscientes, resta a fantasia coletiva projetada nas guerreiras wuxia.

4.3 MULHERES, GUERRA E AS ARTES MARCIAIS

Historicamente, todas as atividades de natureza combativa ou bélica, como as guerras e as conquistas territoriais, foram exclusivamente realizadas por homens

(Apolloni, 2004a; Boff & Ribeiro, 2007; Ferraz & Almeida, 2012). A participação feminina se resumia, em geral, aos serviços de enfermagem e assistência e, por tal razão, seja no Brasil ou na China ou qualquer outra sociedade de caráter patriarcal, os combates eram entendidos como uma prática masculina e a presença de mulheres era vedada. Isso não impediu que algumas desafiassem a norma e se tornassem exceções dignas de destaque.

Em *Notable Women of China* (Peterson, 2000), historiadores chineses dão o devido reconhecimento a mulheres que passaram, em sua maioria, despercebidas pela história. Muitas tiveram participação política e militar, como a General *Fu Hao*, rainha consorte do Imperador *Wuding* da Dinastia *Shang* (1750 a.C. a 1050 a.C.), mas *Fu Hao* não era a única mulher militar naquele período. Registros encontrados em ossos indicam mais de cem mulheres que estiveram envolvidas em campanhas militares na mesma época, o que já não ocorreu na Dinastia seguinte, *Zhou* (1050 a.C. a 221 a.C.) provavelmente, segundo Peterson (2000), pela inserção da doutrina confucionista que reduziu a posição feminina na sociedade chinesa e tornou a guerra um campo masculino por excelência (Peterson, 2000).

No entanto, há nesse período a lenda sobre a Dama de *Yue*, uma jovem espadachim que teria ensinado sua habilidade com a espada aos chefes militares do reino de *Gou Jian*. Do folclore chinês também surge a lendária *Fa Mu-lan*, a heroína que se transvestiu de homem para se juntar ao exército chinês durante essa mesma Dinastia e inspirou estúdios *Disney* em 1998 a produzir a animação *Mulan* (Peterson, 2000; Henning, 2012). Outra mulher notória, cuja existência é comprovada, foi a princesa *Pingyang*. Documentos revelam que ela criou um "Exército de Mulheres" para ajudar seu pai a derrotar a Dinastia *Sui* (420-617) e instaurar a Dinastia *Tang* (618-907).

Apesar de seu histórico de contendas militares ser diminuto se comparado a países seculares como a China, assim como lá, também no Brasil aqui se destacaram as seguintes mulheres: Dandara, Anita Garibaldi¹³ e Maria Quitéria de Jesus são exemplos de mulheres combatentes que permanecem à margem da

¹³ Maria Quitéria de Jesus se passou por homem para ingressar no exército e lutou na Guerra da Independência na Bahia em 1823 com o nome de Soldado Medeiros. Demonstrou bravura, valor e intrepidez em batalhas mesmo após sua identidade revelada por seu pai. Foi condecorada por D. Pedro I como "Cavaleiro da Ordem Imperial do Cruzeiro" e é considerada um dos símbolos nacionais da emancipação feminina de heroísmo da mulher brasileira. Em 1996 Maria Quitéria de Jesus se tornou Patrono do Quadro Complementar de Oficiais do Exército Brasileiro (Levy, 2002).

história, incógnitas para muitos (Lopes & Araújo, s.d.; Markun, 1999/2003; Levy 2002).

No campo hodierno das Forças Armadas, as mulheres vêm conquistando um relativo espaço, embora ainda tenham que lidar com as dificuldades decorrentes do estereótipo feminino clássico (Bonis, 2015). A participação feminina no exército brasileiro foi legalmente oficializada por ocasião da Segunda Guerra Mundial, mas apenas no âmbito da enfermagem. Em 2012 foi sancionada a Lei nº 12.705 que determina o prazo de cinco anos para o exército integrar mulheres aos seus campos oficiais de treinamento. Revelando se tratar de uma tendência global (BBC Brasil, 2013a), os EUA também anunciaram em janeiro de 2013 a sustação da proibição da presença de mulheres em linha de frente de combate e em comandos especiais, o que deve ocorrer neste ano de 2016.

Apesar dos avanços de igualdade de gênero no âmbito militar, a cultura continua sendo predominantemente masculina e discriminatória do feminino. Mesmo em países como Israel onde a presença da mulher no exército é tão obrigatória quanto a do homem, ainda é culturalmente antagônica a combinação entre mulheres e guerra (Bonis, 2015; Mello, 2015).

Contudo, a fragmentação do velho mundo abre espaço às mulheres para manifestação pública de apreço e interesse em áreas antes de exclusividade masculina, como os esportes de luta, que por sua vez, é também uma das instituições sociais que serve de palco para a tensa perpetuação de definições e valores atribuídos aos gêneros, no sentido dos estereótipos culturais do que é ser homem ou mulher (Ferretti & Knijnik, 2007).

Assim como as mulheres que se dedicam às Forças Armadas, no campo dos esportes combativos prevalecem afirmações que as lutas masculinizam as mulheres (Ferretti & Knijnik, 2007; Ferraz & Almeida, 2012). Isso se dá porque os modelos comportamentais comuns às mulheres não incluem valores como competição e força, aspectos evidentes em esportes notadamente masculinos, como o futebol, automobilismo e a luta. Esse era o modo como o corpo feminino se mantinha como um símbolo político que mantém a lembrança inconsciente das relações de poder instituídas, confundidas como carências femininas inatas porque supostamente biológicas:

Si la mujer se educa en un contexto que le exige espíritu de renuncia, gracia, elegancia, obediencia y hábitos que sirven para oprimirlas, un número importante de ellas tendrá dificultades para integrar valores

transmitidos por los modelos de comportamiento dominante en el deporte: agresividad, búsqueda de records y competición a ultranza. Entonces las actividades básicas se convierten en formas políticas, porque imponen en ellas una comprensión sin palabras de formas legítimas de presentar su cuerpo ante sí mismas y ante los demás. El cuerpo se convierte en un tipo de recordatorio constante de relaciones de poder sociosexuales; donde se muestra la dominación y la imposición masculina como un fenómeno social existente, y como tal muy fácilmente confundible con la naturaleza, al estar las mujeres subordinadas a los hombres. (Salinas, 2003, p. 23)

Contudo, propiciado pelos novos momentos pós-modernos, muitas mulheres se dedicam cada vez mais ao universo esportivo e violento das lutas que, de certo modo, é bem mais acessível para a maioria do que os campos de guerra e os quartéis. Nas modalidades olímpicas, *e.g.*, as categorias femininas no *judô* (japonesa) e no *taekwondo* (coreana), foram admitidas em 1992 e 2000, respectivamente; a categoria feminina na luta estilo livre passou a ser aceita em 2004; e no boxe, as mulheres participam desde 2012.

Observe-se que são inserções muito recentes. Modalidades esportivas eram proibidas às mulheres desde o primeiro evento dos Jogos Olímpicos da era moderna, em 1896. Seu idealizador, o Barão de Coubertin, afirmava que os esportes praticados por mulheres eram contrários às leis da natureza; segundo consta, nas Olimpíadas de Amsterdã em 1928, há apenas 87 anos, o Barão teria solicitado demissão do seu cargo de presidente de honra do Comitê Olímpico Internacional em razão de haverem permitido a presença de mulheres naquele evento (Senkvics, 2012). Já as Olimpíadas Rio 2016, realizadas há dois meses aqui no Brasil, bateu o recorde de maior participação feminina da história: 45% (Burigo, 2016).

Para além das lutas olímpicas, mulheres também estão praticando outras lutas como capoeira, *karatê*, *muay thai*, *krav maga*, *jiu jitsu*, *aikidô*, entre outras técnicas, participando de campeonatos regionais, mundiais e internacionais ou apenas treinando para seu desenvolvimento pessoal. Nascida em 1993, a modalidade combinada de lutas conhecida como MMA (*Mixed Martial Arts*), por meio da sua organização UFC (*Ultimate Fighting Championship*), tem conquistado cada vez mais a atenção feminina, sejam como lutadoras profissionais (a partir de 2013) sejam como espectadoras. Uma averiguação realizada em 2014 pelo canal de televisão *Premiere* Combate pertencente à rede GLOBOSAT dedicado exclusivamente às artes marciais identificou que 35% de sua audiência era composta por mulheres, o que surpreendeu a emissora que até então acreditava não existir interesse feminino pelo conteúdo veiculado pelo canal.

O *kung fu*, por sua vez, embora domine o cinema, não possui a conotação midiática que as demais lutas ganham através dos campeonatos UFC nas redes de televisão. Embora não se possa afirmar que são os filmes e suas guerreiras *wuxia* que estimulam a atração feminina pelo *kung fu*, fato é que *sites* de notícias na *internet* revelam o interesse de mulheres por essa arte marcial é uma tendência mundial:

“Mulheres budistas estão procurando o mosteiro de *Amitabha Drukpa*, no Nepal, com um objetivo diferente: aprender *kung fu*” (Figuras 03 e 04):



**Figura 03: Monjas de *Amitabha Drukpa*
(BBC Brasil, 2014)**



**Figura 04: Monjas de *Amitabha Drukpa* (ii)
(BBC Brasil, 2014)**

“Kung fu girls in India” (Figuras 05 e 06):



Figura 05: *Kung fu girls in India*
(Olimpyc Spirit, 2008)



Figura 06: *Kung fu girls in India* (ii)
(Olimpyc Spirit, 2008)

“Kung fu kicks off in Afghanistan” (Figura 07):



Figura 07: *Kung fu fighting: 250 young women have been to this Kabul sports club to train* (BBC News, 2008)

“Hong Kong Airlines stewardesses learn Wing Chun kung fu” (Figura 08):

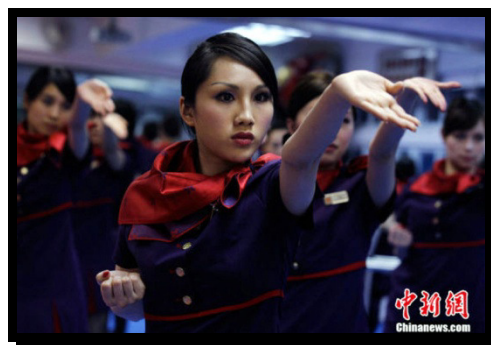


Figura 08: *Airline stewardesses training Wing Chun*
(People's Daily Online, 2013)

Quando chegou ao Brasil, o *kung fu* aparentemente não provocou nas mulheres o mesmo impacto que provocou nos homens; ou, se provocou, é preciso considerar que quando o *kung fu* ganhou expressão no Brasil na década de 1970-1980 e apesar dos movimentos mundiais de libertação feminina e o início dos questionamentos sobre os papéis de gênero, esses não eram tão contundentes quanto o são na atualidade, embora ainda hoje mulheres continuem sendo encorajadas a não demonstrar entusiasmo por atividades violentas incompatíveis com sua “inata” fragilidade.

A presença feminina em academias de *kung fu* sempre foi exígua, até mesmo na modalidade denominada *Wing Chun*, cuja autoria se atribui a uma monja chamada *Ng Mui*¹⁴. Contudo, essa realidade vem se modificando paulatinamente. De várias escolas, estilos e idades diferentes, mulheres praticantes de *kung fu*, por meio de rotinas de mãos livres ou munidas de espadas ou lanças, surpreendem, revelando beleza, agressividade, graciosidade, força, habilidade e precisão em suas técnicas marciais.

A presença até então atípica de mulheres na prática do *kung fu* vem sendo até mesmo objeto de destaque na mídia brasileira, confirmando o que parece ser uma tendência nacional (Figuras 09; 10 e 11):

“Dia da Mulher: Jamilly Raquel mostra a força feminina no *kung fu*” (Figuras 09 e 10):



Figura 09: Jamilly Raquel
(Globo Esporte, 2013)



Figura 10: Jamilly Raquel e colegas
(Globo Esporte, 2013)

¹⁴ De acordo com a lenda, *Ng Mui* teria sido uma monja de um templo *Shaolin* que teria existido no sul da China no século XVI. Ela teria desenvolvido um método de *kung fu* que não exige força bruta chamado de *Wing Chun*. O mais famoso mestre de *Wing Chun* foi *Yp Man*, mentor de *Bruce Lee*, recentemente retratado no cinema nos filmes “O Grande Mestre” (2008) e “O Grande Mestre 2” (2010) com ampla divulgação no Brasil.

“A atleta Maristela Alves do Nascimento [com as flores], do Ceará, chegou às finais do Sanda [modalidade de *kung fu*] na categoria de até 56 kg e conquistou uma medalha de prata para o Brasil” (Figura 11):



Figura 11: Atletas da Confederação Brasileira de *Kung fu* (CBKW, 2013)

Todavia, a anônima maioria das praticantes não se dedica ao atletismo de alto desempenho como exige o *wushu*, como é conhecido o *kung fu* moderno cujo foco está voltado para as competições e para a formação da Seleção Brasileira de *Wushu* pela Confederação Brasileira de *Kung fu/Wushu* – CBKW, mas sim para a prática do *kung fu* tradicional, e suas experiências e histórias se limitam ao âmbito pessoal (Figuras 13 e 14):

“Artes marciais de defesa pessoal são cada vez mais comuns entre as mulheres em Salvador” (Figura 12):



**Figura 12: *Kung Fu* para mulheres em Salvador
(Globo TV Bahia Esporte, 2014)**

“Andreense bate depressão e se destaca na prática do *kung fu*” (Figura 13):



Figura 13: *Kung fu* para depressão (Diário do Grande ABC, 2015)

O interesse feminino pelo *kung fu*, arte marcial até então quase que exclusivamente masculina, pode ser compreendida como um dos fenômenos da modernidade líquida de Bauman (2001). Nesse novo momento, é possível observar a diluição de rígidos conceitos em detrimento de uma pluralidade de espectros comportamentais, sejam eles femininos ou masculinos - desfazendo modelos psíquicos hierarquizantes (Perrot, 2009; Samuels et al, 1988).

5. PROCEDIMENTOS DE COLETA E ANÁLISE DE DADOS

Conforme Penna (2009), os fenômenos investigados na pesquisa junguiana são formados por aspectos conscientes, que são captados e registrados. Já os aspectos inconscientes deverão ser cogitados nos objetivos da pesquisa e respondidos pela análise que decifrá e assimilará a face desconhecida do símbolo contido na experiência, tornando-o – até onde é possível – conhecido.

Tendo em vista o objetivo de analisar as vivências de mulheres praticantes de *kung fu*, a escolha de um método de natureza fenomenológica foi o procedimento mais adequado à medida que parte da descrição de experiências pessoais, implícitas ou explícitas, para se atingir o significado psicológico. A pesquisa qualitativa, de natureza essencialmente descritiva e hermenêutica, se filia à tradição compreensiva e interpretativa das experiências simbólicas que, de acordo com Penna (2009), encontra-se na origem da psiquiatria dinâmica que influenciou a psicologia profunda.

A psicologia, afirma Moreira (2002) tem sua própria tradição qualitativa, calcada fundamentalmente na fenomenologia:

A fenomenologia é o estudo das essências... é a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, e sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais que o cientista, o historiador, o sociólogo dela possam fornecer ... Trata-se de descrever, não de explicar nem analisar. (Merleau-Ponty, 1990, p.p. 1-2, apud Moreira, 2002)

Trata-se de um método que prescinde de medição numérica, pois privilegia a observação e a auto-observação como modo de captação do fenômeno até a sua análise final. O ser humano sempre estará interagindo, interpretando e simbolizando suas experiências, não havendo como estudá-lo a partir do modelo clássico aplicado às ciências naturais, como proposto por John Stuart Mill, Auguste Comte e Émile Durkheim no final do século XIX (Moreira, 2002).

Segundo Holanda (2014), no final do século XIX, Wilhelm Dilthey já anunciava a necessidade de distinção entre as ciências naturais e as ciências ditas “do espírito”, hoje conhecidas como ciências humanas e sociais, onde se inclui a Psicologia, especialmente quanto à questão metodológica para a obtenção de dados. Com esse entendimento, Dilthey forneceu as bases para Edmund Husserl

realizar a crítica à aplicação das metodologias naturalistas às ciências humanas. Com Husserl é que a Fenomenologia efetivamente se estrutura e, em meados do século XX, “Husserl define o estatuto da *vivência* como o solo sobre o qual se alicerçará a fenomenologia” (Holanda, 2014, p. 39).

Ainda de acordo com Holanda (2014), fenomenologia é epistemologia, uma vez que se preocupa com a própria possibilidade do conhecimento e do conhecer); é crítica do conhecimento estabelecido; é uma filosofia que propõe um pensar, uma reflexão sobre a realidade; é ciência, pois se propõe ao conhecimento profundo ou sistematizado de algo; e é, por fim, um método, uma metodologia de pesquisa da realidade. Nos primórdios da fenomenologia, Karl Jaspers já a compreendia como uma “psicologia descritiva dos fenômenos da consciência”, um procedimento empírico e descritivo, útil para acesso a fenômenos que não podem ser observados diretamente, como ocorre nas ciências naturais.

Segundo Churchill e Wertz (2015), a fenomenologia de Husserl acreditava que o olhar racional da ciência deveria também considerar a experiência humana com o mesmo rigor que considerava aspectos do mundo físico. Para Husserl, a consciência é constituída por atos intencionais e o que importa é o modo pelo qual um objeto aparece à consciência: “o objeto nunca é um objeto em si, mas sempre um objeto-percebido, pensado, memorado, imaginado, desejado, etc.” (Ferreira Jr. 2011, p. 43).

O trabalho de Husserl, embora essencialmente filosófico, foi de suma importância para a psicologia que até então não havia assegurado uma base conceitual e metodológica adequada para seu desenvolvimento, utilizando-se de conceitos e métodos próprios da ciência natural que se revelam inadequados para a fundação geral da psicologia (Moreira, 2002).

Esse modelo metodológico, embora talvez ainda encontre certa resistência acadêmica por não possuir mensurações objetivas, abriu a possibilidades de compreensão de fenômenos humanos, ainda que temporários, pois se entende que a vida humana é construída a partir da interação de pessoas e contato com outras (Moreira, 2002; Penna, 2009).

Pesquisas de cunho qualitativo com enfoque na experiência vivida não são passíveis de hipóteses prévias (Holanda & Freitas, 2011). Conforme Bauer e Aarts (2002), a construção de um *corpus* em pesquisa qualitativa enfrenta a dificuldade decorrente da análise de grande variedade de dados, que, a princípio ainda

desconhecidos do pesquisador, impedem a obtenção de uma amostragem de acordo com um racional de representatividade.

Trata-se de um *corpus* que cresce à medida que o material coletado é selecionado e analisado, para então ser realizada uma nova seleção de modo a obter todas as representações desconhecidas até se alcançar a chamada saturação de dados: “saturação é o critério de finalização: investigam-se diferentes representações, apenas até que a inclusão de novos estratos não acrescente mais nada de novo” (Bauer & Aarts, 2002, p. 59).

De acordo com Giorgi e Sousa (2010), a perspectiva fenomenológica da vivência psicológica se relaciona com o “como” os dados se apresentam à consciência do que com o que “realmente” o são. Dessa forma, para compreender a realidade psicológica do indivíduo é necessário compreender o modo como para ele o fenômeno se apresenta. A experiência tem que ser apreendida de modo global, holístico, alcançando o significado que o colaborador encontra em um objeto, fazendo que tanto consciência quanto objeto sejam de uma totalidade irreduzível.

A pesquisa fenomenológica reconhece a intencionalidade em todas as experiências vividas, incluindo percepção, imaginação, vontade, esperança, memória, pensamento, sentimento e comportamento social; todos são aptidões que se relacionam com os significados. Em meio ao coletivo, o indivíduo se desdobra para encontrar seu próprio caminho e a relevância significativa em seus objetivos pessoais, interesses e desejos (Churchill & Wertz, 2015).

Em um viés pragmático, voltado para a área clínica, segundo Holanda (2014) uma postura fenomenológica faz com que o terapeuta seja um facilitador da emergência de seu cliente, que proporciona uma valorização do presente e privilegia o encontro, no qual a qualidade da escuta passa a ser o significado e não o significante, que reúne a palavra e sentido, o dito e o vivido.

O método fenomenológico proporciona o devido rigor ao processo de pesquisa empírica em psicologia, pois possibilita um refinamento metodológico ao estudo de processos normalmente não apreciados por serem inacessíveis aos estudos da ciência natural, fornecendo procedimentos para uma exploração de forma organizada e metódica (Holanda, 2014). O método fenomenológico, portanto, apresenta-se à psicologia como um recurso apropriado para pesquisas cuja finalidade seja a de investigar o sentido ou o significado de vivências, com o intuito de buscar a estrutura essencial ou invariante do fenômeno (Moreira, 2002).

Na pesquisa em questão, a transcrição do fenômeno observado – as vivências das praticantes de *kung fu* – possibilitou a identificação das constantes antropológicas presentes em seu discurso e permitiu a emergência de significados (Serbena, 2006; Penna, 2004). As categorias obtidas a partir desse discurso, analisadas sob os princípios da psicologia analítica, revelaram conteúdos inconscientes da psique pessoal das praticantes e permitiram uma interpretação do fenômeno a partir da perspectiva simbólica arquetípica da teoria junguiana.

5.1 PROCEDIMENTOS DE COLETA DE DADOS

Por implicar na intervenção direta com seres humanos, o projeto de pesquisa foi primeiramente submetido à apreciação do Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFPR, tendo sido aprovado em sua 64ª reunião extraordinária realizada em 07 de agosto de 2014; após, foi encaminhado para apreciação pelo Comitê de Ética em Pesquisa da UFPR – CEP/SD, via Plataforma Brasil¹⁵, tendo sua aprovação final em 03 de dezembro de 2014 (anexo 1).

Em razão da natureza qualitativa da pesquisa, como procedimento mais apropriado para alcançar seus objetivos, optou-se pela técnica de entrevista de roteiro semiestruturado (apêndice A), para o qual foram utilizados os seguintes materiais (Penna, 2009):

a) Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE (anexo 2): Informa a colaboradora sobre o objeto de pesquisa, as etapas que serão realizadas e permite a pesquisadora o uso dos dados obtidos;

b) Questionário Sociodemográfico (apêndice B): roteiro complementar para a obtenção de dados específicos, bem como a graduação apreciativa da importância da prática de *kung fu*;

c) Aparelho para gravação das entrevistas: para maior fidedignidade do conteúdo, as entrevistas foram gravadas apenas em áudio, formato mp3, e posteriormente transcritas.

¹⁵ “A Plataforma Brasil é uma base nacional e unificada de registros de pesquisas envolvendo seres humanos para todo o sistema CEP/CONEP. Ela permite que as pesquisas sejam acompanhadas em seus diferentes estágios - desde sua submissão até a aprovação final pelo CEP e pela CONEP, quando necessário - possibilitando inclusive o acompanhamento da fase de campo, o envio de relatórios parciais e dos relatórios finais das pesquisas (quando concluídas)”. Recuperado em 08 de outubro, 2015, de http://portal2.saude.gov.br/sisnep/Menu_Principal.cfm

A amostra foi constituída por nove mulheres praticantes de *kung fu*, com idades compreendidas entre vinte e um e trinta e oito anos, recrutadas mediante convite formulado individualmente, identificadas através da academia de artes marciais que formalmente aderiu à proposta de pesquisa conforme ofício arquivado junto ao Comitê de Ética em Pesquisa da UFPR – CEP/SD.

Como critérios para inclusão na amostra, as colaboradoras deveriam possuir mais de dezoito anos, sem restrição de idade limite, pertencerem ao sexo feminino, residirem em Curitiba ou Região Metropolitana e praticarem o *kung fu* há no mínimo seis meses considerando nesse prazo o tempo necessário para adaptação à técnica e a alcance do primeiro exame de graduação de faixa, normalmente realizado entre o terceiro e sexto mês de prática regular.

O recrutamento da amostra se deu por conveniência. Por intermédio da academia de artes marciais colaboradora, foi enviado *e-mail* para a lista de contatos, convidando interessadas para participar do estudo intitulado “a dinâmica psíquica da mulher praticante de *kung fu* segundo a psicologia analítica de C.G.Jung”.

Foram entrevistadas nove colaboradoras durante o período de 12/03/2015 a 29/09/2015 que responderam ao convite e que atendiam aos critérios para inclusão na amostra. Em razão do caráter qualitativo da pesquisa, aplicou-se como critério de saturação a repetição de temas coletados e organizados conforme o método fenomenológico escolhido, adiante descrito.

Os horários foram agendados conforme a disponibilidade das participantes, que antes de cada entrevista tomavam ciência do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) sobre os objetivos da pesquisa, os critérios para sua participação, a disponibilidade de atendimento junto ao Centro de Psicologia Aplicada (CPA) da Universidade Federal do Paraná (UFPR) em caso de desconforto psicológico e a gravação da entrevista em áudio. As participantes assinaram as duas vias do TCLE, retraindo sua via consigo. Antes do início da entrevista, as participantes preencheram um questionário sociodemográfico (apêndice B).

Com a duração média de setenta minutos cada, as nove entrevistas geraram aproximadamente seiscentos e trinta minutos de gravações, equivalente ao total de dez horas e meia, transcritas *verbatim*, com elementos identificadores excluídos dos textos de modo a assegurar o anonimato das colaboradoras.

As entrevistas transcorreram satisfatoriamente, sem intercorrências, com naturalidade e espontaneidade suficiente para permitir o acesso a temas conscientes

e inconscientes. O roteiro de entrevista semiestruturado foi elaborado de modo a abarcar o melhor possível às questões relativas aos objetivos da pesquisa, assim estipulados:

1. Por que escolheu o *kung fu*?
2. Qual a importância e a influência do *kung fu* na sua vida pessoal?
3. Foi inspirada por algum filme?
4. Como você se vê antes e depois do ingresso no *kung fu*?
5. Como são as relações na academia?
6. Houve alguma diferença em suas relações afetivas depois do ingresso no *kung fu*?

A partir do roteiro, as perguntas básicas se ampliaram e/ou se modificaram, de acordo com a história particular de cada colaboradora, de modo a esclarecer e ampliar os temas propostos no roteiro de entrevista. Por exemplo, o tema pertinente aos motivos para a escolha do *kung fu* derivou questões como “o que é *kung fu*? Coreografia? Combate?” ou “por que o *kung fu* se existem outras marciais?” além de outras perguntas que se desenrolaram durante o processo de entrevista (apêndice A).

5.1.1 Perfil sociodemográfico das participantes da pesquisa

Os dados obtidos por meio do Questionário Sociodemográfico (apêndice B) proporcionaram o perfil das nove colaboradoras. Com idades que variam entre vinte e um e trinta e oito anos, apenas uma das nove entrevistadas é casada. Todas se declararam heterossexuais e não possuem filhos. Três estão concluindo formação superior em yoga, fisioterapia e medicina. As demais possuem formação completa em geografia, história, psicologia, letras, medicina e comércio exterior. Cinco colaboradoras atuam em suas áreas de formação, duas são instrutoras de *kung fu*, uma combina as atividades como cabelereira e árbitra em campeonatos de *kung fu* quando convocada, e uma dedica-se apenas aos estudos da faculdade de medicina.

Sete colaboradoras se declararam vítimas de algum tipo de opressão violenta: uma assinalou abuso sexual; três assinalaram preconceito de gênero e três assinalaram preconceito socioeconômico.

As colaboradoras pertencem a modalidades de *kung fu* diferentes. Quatro são praticantes da tradicional modalidade *Shaolin do Norte*, conhecida pelos famosos monges boxeadores do Mosteiro de *Shaolin*. Duas praticam *Kak Kan*, modalidade

rara conhecida como estilo do Leão. Duas praticam *Fei Hok Phai*, modalidade conhecida como estilo da Garça em Voo. Uma pratica *Pak Hu Phai*, modalidade conhecida como estilo do Tigre Branco.

O tempo de prática de *kung fu* pelas nove colaboradoras varia de dois a quatorze anos, com treinos que variam entre duas a cinco vezes por semana; as que possuem tempo de prática entre nove e quatorze anos são as que possuem faixa preta (que indica que o neófito alcançou o último grau) e atuam como instrutoras em academias.

O questionário sociodemográfico proporcionou às colaboradoras que atribuísem uma nota correspondente a importância do *kung fu* em suas vidas. Seis assinalaram a nota 8,0; uma assinalou a nota 9,0; e duas assinalaram a nota 10. As notas mais altas foram atribuídas pelas duas colaboradoras que atuam como instrutoras profissionais de *kung fu*.

Os dados obtidos encontram-se assim organizados (Tabela 01):

TABELA 01

Perfil sociodemográfico das colaboradoras (9)

Faixa etária	21 – 38 anos
Estado civil	(88%) solteira
Filhos	(100%) não
Orientação sexual	(100%) heterossexual
Formação superior	(66%) geografia, história, psicologia, letras, medicina e comércio exterior (33%) formação incompleta: yoga, fisioterapia e medicina
Trabalho	(11%) cabelereira e árbitra de <i>kung fu</i> (11%) estudante (55%) atuam em suas respectivas áreas de formação (22%) instrutoras de <i>kung fu</i>
Religião	(33%) sem religião/ateias (22%) cristãs (sem especificação) (22%) católicas (11%) budista (11%) espiritualista (sem especificação)
Moradia	(66%) reside com a família (22%) reside com amigos e/ou namorados (11%) reside com o cônjuge
Violência	(11%) abuso sexual (44%) preconceito de gênero (33%) preconceito socioeconômico (11%) nunca

Relativo ao *Kung Fu*

Tempo de prática	(77%) entre dois e oito anos (22%) entre nove e quatorze anos
Ganho econômico	(22%) instrutoras de <i>kung fu</i>
Modalidades	(44%) <i>Shaolin</i> do Norte (22%) <i>Kak Kan</i> (22%) <i>Fei Hok Phai</i> (11%) <i>Pak Hu Phai</i>
Prática semanal	(66%) duas a três vezes por semana (33%) cinco vezes por semana ou mais
Importância	(66%) nota 8,0 (11%) nota 9,0 (22%) nota 10,0

<p><i>Nota.</i> As nove colaboradoras foram entrevistadas durante o período de 12/03/2015 a 29/09/2015.</p>

5.2 PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE DE DADOS

Os dados obtidos nas entrevistas foram organizados primeiramente pelo Método Fenomenológico Empírico de Amedeo Giorgi, cuja técnica permitiu a construção de categorias de análise que, na sequência, foram interpretados através dos conceitos da psicologia analítica.

Amedeo Giorgi é considerado por Holanda e Freitas (2011) um importante representante do método fenomenológico, para o qual conceito operativo da investigação fenomenológica é a descrição do fenômeno, abstendo-se de conhecimentos anteriores e permanecendo fiel aos fatos.

Segundo Giorgi (2010), criador do método, a perspectiva fenomenológica da vivência psicológica está relacionada ao modo como os dados se apresentam à consciência do indivíduo. Para se compreender a realidade psicológica, é preciso saber como as coisas se apresentam às pessoas, a essência do fenômeno. O conceito operativo de seu método é a descrição do fenômeno com maior precisão possível, permanecendo fiel aos fatos, suspendendo conhecimentos anteriores no sentido de atender ao máximo a necessária suspensão fenomenológica das experiências pessoais e teóricas da pesquisadora:

Somente se a psicologia puder compreender as múltiplas possibilidades advindas do método fenomenológico e proceder à regra básica proposta por Husserl – de abstenção de juízos sobre a realidade natural – e, simplesmente, ‘voltar às coisas mesmas’, será possível superar seus vieses ideológicos-naturalizantes e construir um projeto psicológico compatível com seu objeto essencial, que é o humano. (Holanda & Freitas, 2011, p.111)

De acordo com Penna (2009), o enfoque qualitativo abriga diversas tendências com raízes filosóficas distintas, o que implica na escolha adequada entre a metodologia e o corpo teórico, por ela denominado de paradigma interpretativo. Desse modo, em razão dos aspectos inconscientes entre pesquisador e pesquisado envolvidos no processo de pesquisa, o pesquisador deve:

explicitar detalhadamente suas escolhas e decisões, definindo o contexto de apreensão e o contexto de compreensão dos fenômenos pesquisados, alertando para os vieses naturais da investigação. Dessa forma, suas descobertas se traduzem numa produção de conhecimento que contribui para a comunidade científica e cultural. (Penna, 2009, p. 165)

A segunda etapa do processo, correspondente à fase análise objetiva, buscou decifrar e interpretar a face desconhecida do fenômeno a partir de conceitos nucleares da psicologia analítica. A hermenêutica junguiana de análise, também chamada de amplificação simbólica, objetiva estabelecer uma rede de associações em torno do fenômeno, favorecendo a articulação entre o nível coletivo (arquetípico) e o nível particular da experiência relatada, bem como sua perspectiva teleológica.

A perspectiva teleológica observa o fenômeno de modo a identificar sua finalidade, o significado da experiência para o indivíduo, que em geral encontra-se inconsciente.

5.2.1 Primeira etapa: organização dos dados segundo o Método Fenomenológico de Amedeo Giorgi

O método fenomenológico de Amedeo Giorgi aplicado à presente pesquisa consistiu nos seguintes passos (Giorgi & Sousa, 2010):

1º. Foi estabelecido o sentido geral a partir da leitura das entrevistas na sua totalidade;

2º. A descrição das entrevistas foi então dividida em unidades de significado de modo a facilitar o aprofundamento da análise da experiência descrita;

3º. Uma vez constituídas, as unidades de significação foram examinadas à luz da técnica da variação livre e imaginária que visa identificar os sentidos comuns, as interdependências, organizando-os em uma estrutura da experiência.

4º. Em seguida, foram examinadas cada uma das experiências e selecionados os constituintes verdadeiramente invariantes que permitiram a construção da estrutura das categorias de análise.

5.2.1.1 Categorias de análise identificadas

O uso da entrevista como método para obtenção de dados em pesquisa qualitativa, especialmente feita a partir de um roteiro semiestruturado, permitiu a coleta de uma diversidade de informações oriundas não só das respostas às questões formuladas, como também os comentários espontâneos e eventuais parapraxias, aspectos preciosos que colaboram para a exploração dos núcleos simbólicos.

Para preservar a identidade das colaboradoras e permitir a observação das tabelas e uma leitura da análise desprovida de congestionamento visual, a pesquisadora optou por identificá-las com primeira letra do alfabeto (A), diferenciadas apenas pela indicação numérica arábica (A01 a A09).

A descrição dos sentidos relativamente invariantes da experiência das colaboradoras, bem como as respectivas variações empíricas, foi estruturada a partir da identificação de um contexto médio, de temas comuns às falas das colaboradoras, dispostas em oito categorias e distribuídas em quatro tabelas de modo a facilitar visualização:

TABELA 02: reúne as razões para o ingresso no *kung fu* em duas categorias: (1) “*violência temida*”; (2) “*por que o kung fu?*”;

TABELA 03: reúne as percepções das participantes sobre si mesmas em duas categorias: (3) “*antes do kung fu*”; (4) “*durante o kung fu*”;

TABELA 04: (5) “*relações na academia*”; (6) “*como pensa ser vista*”;

TABELA 05: (7) “*ser mulher é ser alguém que...*”; e (8) “*contribuições do kung fu para a mulher*”.

A tabela abaixo reúne as explicações que justificam o ingresso das participantes da pesquisa na modalidade de arte marcial *kung fu*. As respostas foram condensadas sob duas categorias: na coluna indicada pela expressão “*violência temida*” foram identificadas os tipos de agressões mais temidas (ou sofridas) pelas colaboradoras. A segunda coluna, indicada pela pergunta “*por que kung fu?*”:

TABELA 02:Razões para o ingresso no *kung fu*

Colaboradora	Violência temida	Por que <i>kung fu</i> ?
A01	Assaltos; Violência sexual.	Sugestão irmão mais novo.
A02	Assaltos; Violência.	Sugestão do namorado; Experiência hipnótica paterna.
A03	Assaltos; Violência sexual.	Sugestão irmão mais novo; Por incentivo paterno.
A04	Violência sexual; Assaltos.	Filmes <i>Jet Li</i> ; Busca de práticas sem apelo sexual.
A05	Violência.	Sugestão ex-namorado; Por incentivo paterno.
A06	Assaltos; Violência sexual.	Reportagem; Pelo princípio da não violência; Por incentivo avoengo.
A07	Violência; Assaltos.	Por incentivo paterno; Busca de práticas sem apelo sexual.
A08	Violência; Assaltos.	Por incentivo de professor.
A09	Assaltos.	Por incentivo de professor.

Nota. O desejo de autodefesa é provocado pelo temor aos altos índices de violência urbana e de ataques efetivamente sofridos. A escolha específica pela técnica do *kung fu*, ao contrário, se deu por sugestão ou incentivo masculino (pai, irmão, avô, ator).

A tabela 03 têm em sua primeira coluna todas as palavras-chaves que indicam as impressões sobre o estado físico/emocional que as colaboradoras possuíam de si mesmas “*Antes do kung fu*”. A segunda coluna, indicada pela expressão “*Durante o kung fu*”, reúne explicações sobre os benefícios decorrentes da prática marcial no dia-a-dia das colaboradoras:

TABELA 03

Autopercepções

Colaboradora	Antes do <i>kung fu</i>	Durante o <i>kung fu</i>
A01	Autoestima baixa; Ausência de vigor; Reserva / timidez; Apatia; Medo de agressões.	Elevação autoestima; Elevação autoconfiança; Autocontrole/ assertividade; Superação físico-psíquica; Relações de amizade/irmandade; Atividade significativa.
A02	Dedicação profissional; Ausência de atividade física.	Desafio técnico; Consciência corporal; Disciplina.
A03	Dependência familiar; Desencorajamento; Agressividade; Descontrole; Imaturidade; Medo de violência sexual.	Elevação autoestima; Elevação autoconfiança; Autocontrole/ assertividade; Autodefesa (violência sexual); Superação físico-psíquica; Ausência de apelo sexual; Sustento financeiro; Relações de amizade/irmandade.
A04	Vulnerabilidade; Nervosismo; Medo de assaltos; Medo de violência sexual.	Elevação autoestima; Elevação autoconfiança; Autocontrole/assertividade; Autodefesa (violência sexual); Atenção concentrada; Controle motor; Atividade significativa; Relações de amizade/irmandade.
A05	Fragilidade física/ emocional; Imaturidade; Dispersão; Medo da violência.	Elevação autoestima; Elevação autoconfiança; Autocontrole; Superação física; Atividade significativa.
A06	Vulnerabilidade; Agressividade; Medo de violência sexual; Ansiedade; Insônia.	Elevação autoestima; Elevação autoconfiança; Autocontrole/ assertividade; Autodefesa; Superação física; Consciência corporal; Relações de amizade/irmandade; Atividade significativa.
A07	Fragilidade emocional; Descontrole emocional; Agressividade.	Autocontrole; Segurança / confiança; Assertividade; Relações de amizade/irmandade.
A08	Agressividade; Rebeldia.	Autocontrole/ assertividade; Elevação autoestima; Elevação autoconfiança; Autodefesa; Relações de amizade/irmandade; Sustento financeiro.

A09	Descontrole emocional; Reserva / timidez.	Elevação autoestima; Relações de amizade/irmandade; Autocontrole; Favorece sustento financeiro (via arbitragem).
-----	--	---

Nota. A fala das colaboradoras é unânime no que diz respeito ao estado de insegurança emocional, física, vulnerabilidade, fragilidade e baixa autoestima. A prática do *kung fu* implicou em autocontrole, segurança emocional, assertividade, autoconfiança e autodefesa.

A tabela 04 têm em sua primeira coluna todas as palavras-chaves que indicam as impressões sobre as relações na academia entre homens e mulheres. A segunda coluna reúne as impressões mais comuns indicadas pelas colaboradoras sobre como acreditam ser vistas pelo mundo exterior:

TABELA 04 As Relações Sociais		
Colaboradora	Relações na academia	Como pensa ser vista
A01	Ambiente masculino; Acolhimento/ respeito; Proteção; Irmandade.	Como alguém feliz, que sempre está na academia com seus amigos; Como alguém com a autoestima elevada.
A02	Tranquilidade; Combate igualitário entre homens e mulheres.	Como alguém fisicamente condicionada e satisfeita.
A03	Ambiente masculino; Respeito/ acolhimento; Homens perdem a liberdade com a presença feminina; Combate igualitário entre homens e mulheres; Irmandade.	Como alguém que controla sua agressividade e que respeita aos demais e a si mesma; Que se sente admirada por sua desenvoltura física; Que se sente admirada por ser vista como alguém que deve fazer <i>“arte marcial de cinema”</i> (sic).
A04	Ambiente masculino; Respeito; Irmandade.	Como alguém que pode ser <i>“perigosa”</i> ou que <i>“faz coisas de cinema”</i> (sic); Como alguém que já foi mais agressiva e que agora é mais tranquila, segura e possui autocontrole emocional.
A05	Ambiente masculino; Proteção; Irmandade.	Como <i>“alguém pequeno e frágil demais para fazer kung fu”</i> (sic); Como alguém que <i>“não convence o outro que sabe kung fu”</i> em razão do seu tamanho (sic).
A06	Ambiente masculino / não adaptado para mulheres; Homens não sabem dosar a força em combates com mulheres; Proteção; Respeito / proteção /apoio; Irmandade.	Como alguém que controla sua agressividade e que respeita aos demais e a si mesma; Não conta para os outros que faz <i>kung fu</i> , pois não deseja criar expectativas de que faz <i>“arte marcial de cinema”</i> (sic).

A07	Ambiente masculino; Irmandade.	Como alguém que está desenvolvendo autocontrole, reduzindo a agressividade.
A08	Ambiente masculino; Combate igualitário entre homens e mulheres; Respeito à hierarquia.	Como alguém que já foi mais agressiva, rebelde e que agora é mais tranquila, segura e possui autocontrole emocional; Como referência como instrutora de <i>kung fu</i> , mulher assertiva e segura de si.
A09	Ambiente masculino; Respeito.	Como alguém que sente orgulho de fazer <i>kung fu</i> e de ser árbitra em campeonatos de <i>kung fu</i> .

Nota. A fala das colaboradoras revela que as relações sociais estabelecidas na academia com os homens é pautada pelo respeito mútuo. Suas análises sobre uma suposta visão de si por terceiros revela o quanto se percebem emocionalmente fortalecidas.

Por fim, a tabela 05 tem sua primeira coluna indicada por “*Ser mulher é ser alguém que...*” e reúne as opiniões mais expressadas pelas colaboradoras sobre a condição feminina. A coluna “*O kung fu contribui para...*” agrupa as contribuições dessa arte marcial para as mulheres sob o ponto de vista e da experiência das colaboradoras:

TABELA 05

Ser uma mulher praticante de *kung fu*

Colaboradora	Ser mulher é ser alguém que...	Contribuições do <i>kung fu</i> para a mulher
A01	Aprendeu a ser agredida e a não reagir; Bloqueou sua agressividade; Tem medo de mudar e ser considerada “ <i>masculina</i> ” (sic).	Autoestima; Autoconfiança; Autodefesa.
A02	É objeto de uma construção social e que ainda duvida de sua capacidade.	Favorecer a mudança do papel de gênero feminino; Superação física /psíquica.
A03	Acredita que artes marciais não são para elas; Que se deixa convencer pelo sexismo.	Mudar o estereótipo de fragilidade; Autoconfiança; Autodefesa; Ausência de apelo sexual.
A04	É vulnerável, frágil, mas também guerreira; que é feminina, acolhedora, maternal, mas que também capaz de ser agressiva.	Achar o equilíbrio entre o físico e psíquico feminino; Autodefesa; Autoconfiança; Assertividade; Superação física/ psíquica; Ausência de apelo sexual.
A05	Aprendeu a desistir fácil quando algo está muito difícil.	Mudar o estereótipo da mulher passiva; Autoconfiança; Autodefesa; Assertividade.

A06	É forte, mesmo em uma sociedade retrógrada; Mostra que pode fazer tanto quanto um homem; Tinha que ser mãe pra ser mulher.	A ser mais forte, mais independente; Autodefesa; Autocontrole; Assertividade; Ausência de apelo sexual.
A07	É tão humana quanto um homem; Tem que ser “ <i>frágil e delicada</i> ” (sic) para ser considerada mulher.	Desenvolver potencialidades que a mulher achava serem dos homens, sem se sentirem como homens; Autoconfiança; Autodefesa; Assertividade; Autocontrole.
A08	Faz valer sua vontade; Defende seus direitos.	Desenvolver assertividade feminina; Autoconfiança; Autodefesa; Ausência de apelo sexual.
A09	Sabe se defender sozinha, ter autonomia independente da opinião dos outros; Que não é fisicamente igual ao homem, mas que desenvolve outras características como a agilidade e precisão.	Construir uma nova identidade de gênero; Autoconfiança; Autodefesa; Assertividade.
<p><i>Nota.</i> A fala das colaboradoras revela como sua visão do que é ser mulher na sociedade está imbuída das características estereotipadas genericamente atribuídas ao feminino e à condição de ser mulher. O fortalecimento emocional promovido pela técnica do <i>kung fu</i> e as relações na academia permitem a reelaboração da identidade feminina e o recolhimento de projeções de força e assertividade equivocadamente atribuídas unicamente aos homens e suas instituições.</p>		

5.2.2 Segunda etapa: interpretação a partir dos conceitos de psicologia analítica

As unidades de significado foram transformadas em expressões de caráter psicológico, que permitiu o refinamento paulatino da descrição inicial feita pelas colaboradoras, permitindo a revelação de significados que não foram apresentados de modo claro e consciente.

A análise a partir dos conceitos da psicologia analítica não tem como foco obter interpretação a partir de “fontes ou elementos originais que estão na base do produto inconsciente, mas procura exprimir o produto simbólico de forma geral e compreensível” (Jung, 1921/2012, p. 441), pois há uma função compensatória inconsciente cujo objetivo é a complementação para uma situação consciente.

Jung (1924/2012) compreendia que o pensamento racional, dirigido, egoico, procura elucidar a realidade de forma lógica e encontrar formas de agir sobre ela. Esse discurso racional não pode ser diretamente aplicado sob pena de afastar a

experiência simbólica em si, inconsciente e voltada para motivações internas, pois “a expressão de uma experiência espontânea aponta para além de si mesma na direção de um significado não percebido” (Withmont, 1991a, p. 20).

Por tal razão, foi necessário circunscrever o conteúdo arquetípico à experiência psicológica das praticantes de *kung fu* de modo a reconhecer um contexto médio (Serbena, 2006), amplificando-o por meio de paralelos e esclarecendo a rede de associações às quais as imagens estão conectadas que só terão significação se imbuídas de um valor emocional e afetivo (von Franz, 1990).

As milenares artes marciais chinesas são uma combinação de objetivos militares, terapêuticos e religiosos que inspiraram de forma intensa o mundo masculino ocidental através do cinema de ação, dos jogos eletrônicos e das histórias em quadrinhos nas últimas quatro décadas do século XX (Apolloni & Faveri, 2011). Esse é o contexto em que o fenômeno da prática feminina do *kung fu* ocorre, ou seja, dentro do mundo simbólico da prática marcial do *kung fu* construído nos moldes da experiência masculina. Esse contexto influencia diretamente a vivência das colaboradoras, tanto quanto às suas causas e finalidades de sua prática, tanto quanto aos seus aspectos arquetípicos e particulares (Penna, 2009).

Em outras palavras, o contexto simbólico no qual as colaboradoras encontram-se envolvidas favorecem *insights*, transformações psíquicas proporcionadas pela prática contínua e a convivência dentro de um espaço marcial e majoritariamente masculino as conduzem para além da motivação inicial de apropriação de uma técnica de defesa pessoal, permitindo o desenvolvimento de um novo nível de consciência, mais integrado e ampliado pelas novas potencialidades reveladas.

6. ANÁLISE DA VIVÊNCIA FEMININA NO *KUNG FU*

No início do século XX, Jung afirmava que a mulher não entraria em colisão com a história se continuasse vivendo do passado; porém, um pequeno desvio da tendência cultural dominante seria suficiente para que ela sentisse o peso da inércia histórica e talvez um abalo mortal (Jung, 1927/2011).

As transformações contemporâneas vêm demonstrando que as previsões de Jung estariam providas de razão. O último século está repleto de vitórias decorrentes do engajamento social feminino pelo reconhecimento de igualdade de gênero e pela condição de sujeito do seu desejo. Por outro aspecto, o abalo mortal citado por Jung se traduz na sobrevivência à misoginia, ao feminicídio e na superação diária de expectativas estereotipadas projetadas sobre si e por si, o que a leva a sentir o peso da indeterminação do seu novo papel (Vieira, 2005; Braun, 2012; Hopke, 2012; Carvalho, 2015).

Mulheres que desafiam o padrão dominante podem ainda hoje ser apontadas como “masculinas” caso quebrem expectativas sociais “dessa realidade misteriosa e ameaçada que é a feminilidade. Será esta secretada pelos ovários? Ou estará congelada no fundo de um céu platônico? E bastará uma saia *fru-fru* para fazê-la descer à Terra?”, ironiza Beauvoir (1949/2009). Nesse sentido o comentário da atleta de *kung fu* Arianne Ortega:

As atuais profissionais, que competem nos principais torneios mundiais, tomaram conhecimento do esporte [*kung fu*] por acaso [...]. E ainda tem de provar que o esporte é coisa de mulher e não só para homens: “Cada vez mais no Brasil, as mulheres estão conquistando seu espaço nas artes marciais. Entretanto, algumas pessoas insistem em dizer que este esporte torna a mulher masculinizada [...]. Nunca deixei que comentários maldosos prejudicassem minha paixão pelo esporte”, diz Arianne Citolin Ortega, 31 anos, que participa do 10º Campeonato Mundial de *Wushu* [*kung fu*], em Toronto, no Canadá, entre 24 e 29 de outubro. Com ela, participam outros sete atletas, apenas mais uma do sexo feminino (Gazeta Web, 2009).

Pelas razões já apontadas em capítulo anterior, histórias protagonizadas por mulheres em guerras – antigas ou atuais – poderiam suscitar tanto admiração quanto reprovação da sociedade, justamente por serem contrárias à expectativa cultural dominante e resistente a mudanças. O tema da divisão entre os sexos, contudo, vai além do campo fisiológico e cultural. Trata-se de um tema psíquico soterrado sob séculos de cristalização, aguardando ser libertado (Hillman, 1984).

Nesse ponto Jung também se revelou presciente ao alegar em 1927: “A mulher de hoje está diante de uma enorme tarefa cultural que significa talvez o começo de uma nova era” (Jung, 1927/2011, p. 144).

6.1 O INGRESSO DA MULHER NO *KUNG FU*: COMO NASCEU O INTERESSE

As entrevistas realizadas com as colaboradoras proporcionaram informações que foram reunidas em categorias de significado, dispostas nas quatro tabelas indicadas no capítulo anterior. Lá se encontram reunidas as expressões mais comumente utilizadas que permitiram mapear as razões que as levaram não somente ao ingresso e a permanência no *kung fu*, mas também revelar o processo simbólico que permeia e que proporciona significado ao seu movimento.

Para Young-Eisendrath (2002), a mulher contemporânea precisa alcançar a sua soberania que, traduzida para a linguagem junguiana, equivale ao desenvolvimento do processo de individuação. Por individuação, Jung (1921/2012) compreendia o desenvolvimento da personalidade individual a partir da interação dos opostos por intermédio da ação proporcionada por uma função transcendente. A partir da sua influência, produz-se uma nova perspectiva que conduz o indivíduo a novas compreensões de si mesmo.

Para que esse processo ocorra na mulher, sua primeira tarefa é trabalhar na desconstrução da persona da aparência como valor, normalmente desenvolvida no período da adolescência; a segunda tarefa consiste no reconhecimento e na aceitação do exercício de seu poder pessoal, potência que era até então considerada de exclusividade masculina. Esse poder pode gerar constrangimentos e até mesmo transtornos porque ainda hoje:

espera-se que as mulheres apresentem um comportamento condizente com as características femininas e os homens reproduzam o modelo masculino. A consequência é que qualquer atitude diferente deste quadro, tanto para homens quanto para mulheres, passa a ser vista com estranhamento, motivo de reprimenda, acusação de inadequação, pilhéria, preconceito, ou seja, atitudes que levam à discriminação [...] a rigidez deste modelo existe apenas na representação das pessoas, pois na prática social e na vida cotidiana as atitudes nem sempre são vividas com base nesses estereótipos. (Carvalho, 2015, p. 99)

6.1.1 O medo da violência

Ao serem questionadas sobre o motivo que as levam a praticar *kung fu*, A06 sintetiza em uma única palavra todas as respostas fornecidas pelas colaboradoras entrevistadas: “Para proteção. Resumindo numa palavra é isso” (sic).

Através do questionário sociodemográfico, as colaboradoras entrevistadas revelaram o sofrimento de algum tipo de agressão psicológica e/ou física (como *bullying*, assaltos, agressões corporais e até mesmo um caso de abuso sexual); foi, contudo, através das entrevistas que todas as colaboradoras revelaram preocupações com sua integridade física e psíquica como o motivador para o ingresso na arte marcial. A08 comenta: “sofria muito bullying na escola [...] percebo que depois que comecei a lutar *kung fu* não me senti mais vítima dessas agressões” (sic).

Teixeira e Porto (1998), a partir da teoria do imaginário de Gilbert Duran e da sociologia do cotidiano de Michel Maffesoli, defendem a noção de que o medo e a insegurança no mundo moderno estão ligados à ascensão da violência que, por sua vez, pela composição de diversos fatores que se furtam à presente discussão, promove o fortalecimento de um imaginário do medo que influencia tanto o aumento da violência quanto o seu tratamento inadequado pela sociedade.

Segundo as autoras, tanto o imaginário do medo como sua concretização têm suas raízes em duas atitudes da sociedade: (i) a racionalizadora, que elimina as formas simbólicas de tratar a violência; e (ii) a individualista, que promove o distanciamento entre os indivíduos. Ambas as atitudes se fundamentam em uma visão etnocêntrica, cuja consequência concreta é a marginalização e a exclusão do Outro.

Sob o ponto de vista da violência contra a mulher, é a visão androcêntrica predominante que ainda a marginaliza, exclui e a submete, reproduzindo na atualidade comportamentos misóginos e violentos (Teixeira & Porto, 1998). Diz A01: “é aquela coisa: menino desde pequeno aprende a brigar, lutinha, essas coisas, se ele é ameaçado a tendência é reagir. E a menina é sempre ensinada... tem essa coisa do machismo e do feminismo... a menina é sempre ensinada a sempre obedecer e a não questionar ou não reagir a nada” (sic).

Para A04, “a concepção de violência sexual pra mim é uma coisa assim... preferiria morrer a ser violentada! Pra mim seria uma coisa muito forte” (sic). O

mesmo ocorreu com A03: “eu fui pra academia mesmo depois que eu vi uma entrevista de uma moça que tinha sido violentada e tudo, daí ela não sabia o que fazer e obedecia o que os caras mandavam. Daí eu peguei e disse ‘ah, não!’... ‘não quero isso pra mim’” (sic). A06, por sua vez, afirmou: “se eu dependesse de tudo que aparece na televisão eu não sairia de casa. Por isso faço o *kung fu*. Quero ser mais forte, aprender a ser mais forte, mas não só fisicamente” (sic).

A02 lembrou problemas com bullying quando criança. Seu tio era praticante de karatê e deu a ela um quimono de presente. O pai, percebendo que aquilo poderia ajudá-la com as situações de bullying, a levou para a academia da cidade aos nove anos. Conta que: “a arte marcial proporciona autodefesa, que implica também em você saber avaliar o ambiente e saber quais são as suas chances, né? Isso, na verdade me ajudou muito quando eu era criança, quando eu comecei o karatê isso foi o maior impacto que eu senti na minha vida assim... tinha uma questão muito grande de bullying na escola e claro que nunca partiu pra agressão física, mas só pelo fato de eu saber que eu sabia me defender, me deu uma segurança assim que as coisas passaram a ter menor valor, sabe? Também nunca quis bater em ninguém, mas é um sentimento muito gostoso que vale a pena todo mundo ter, não só meninas” (sic).

Do ponto de vista social, a questão da violência contra a mulher repousa sobre aspectos de identidade e alteridade, afirmam Teixeira e Porto (1998). O prevaletimento de uma identidade androcêntrica fez com que a sociedade olhasse o gênero oposto com estranhamento e marginalização. Sobre esse “estranho” é que a sombra social recaiu. Considerada por Jung o lado negativo da personalidade, a sombra social é a soma de todas as qualidades tidas como desagradáveis ou inaceitáveis por uma sociedade que desenvolve uma consciência unilateral. Em uma crítica o dogmatismo intelectual e unilateral do ocidente, disse Jung: “ainda que represente uma força propulsora, a unilateralidade é um sinal de barbárie” (Jung, 1929/2011, p. 17). Em razão do perfil androcêntrico da sociedade, foi sobre a mulher que a sombra social recaiu, passando ela a significar tudo o que é considerado inferior, sem valor e primitivo da natureza do homem (Samuels et al., 1988).

Teixeira e Porto (1998) adotam a perspectiva de que o medo da violência provocado por causas naturais, sociais e culturais geram insegurança, angústia existencial e a necessidade de exorcizá-lo pela imaginação. O impacto do medo pode tanto transformar as relações sociais fazendo de cada indivíduo uma vítima

atual, potencial ou um suspeito permanente; ou criar novos espaços de encontro, originando ações comunitárias de proteção coletiva, que mobilizam grupos em torno das figuras do medo.

Especificamente sobre o *kung fu*, A09 comenta: “fisicamente e psicologicamente, você vai desenvolvendo a ideia do que pode e do que consegue fazer. Isso te ajuda a ter segurança, eu acho essencial, mulher nenhuma deveria se sentir frágil e desamparada... só pelo fato de ter esse controle sobre o corpo, sobre o que você consegue fazer pra se defender, a gente já dissolve esse tipo de sentimento de que a gente aprende muito na nossa vida de que ‘ah, não faz porque ela é menina’. A gente aprende a ser meio frágil assim... isso é uma coisa que precisa ser quebrada” (sic).

Partindo desse entendimento, o ingresso das colaboradoras em uma arte marcial cujo objetivo centra-se na aquisição de técnicas de autodefesa ladeada pela disciplina, pelo respeito e por princípios filosóficos chineses como o da não violência, não só contribui para o rompimento do ciclo do medo e o fortalecimento psíquico feminino, como influencia e modifica a visão masculina sobre a mulher.

6.1.2 O convite masculino à experiência feminina no *kung fu*

Os relatos indicam que o ingresso das colaboradoras no mundo viripotente do *kung fu* se iniciou a partir de uma sugestão traduzida em convite ou incentivo por parte de representantes do sexo masculino. São relações com as quais as colaboradoras possuem ou possuíam algum laço afetivo e/ou de confiança e sobre os quais projetaram a sua própria autoridade e força dissociadas. Estes, ao se apresentarem aos olhos femininos como detentores “naturais” de tal potência, ao atuarem como mediadores e incentivadores, legitimaram o ingresso feminino no meio marcial e masculino da prática do *kung fu*.

O mundo do *kung fu*, com sua curiosa combinação de filosofia e arte marcial, inspiraram intensamente o cinema de ação, os jogos eletrônicos e as histórias em quadrinhos a partir da década de 1960/1970 (Apolloni & Faveri, 2011). Bruce Lee, contudo, um dos grandes responsáveis por encantar multidões em todo o mundo naquela época, não é hoje o responsável por influenciar as colaboradoras pela escolha do *kung fu*; nem mesmo atores contemporâneos como Jet Li e Jackie Chan atuam como modelos insinuantes. Nesse sentido afirma A06:

“Todo mundo fala do Bruce Lee, do Chuck Norris, e tal, e eu nunca assisti nada deles [...]. Os meninos, o pessoal mais velho, diz que o Bruce Lee era dramático e eu não curto muito drama assim. Gosto mais do Jack Chan que é mais pra comédia, Jet Li é um pouco mais sério, mas também puxa pra comédia. Eu gosto mais dos dois, mas não fui fazer *kung fu* por causa deles” (sic).

Quando questionada sobre filmes onde mulheres protagonizam lutadoras de artes marciais, A06 respondeu: “Nunca cheguei a pesquisar. Eu já vi... esses dias eu tava vendo um vídeo de uma menina que faz artes marciais e que ela faz a Chun Li [personagem de videogame considerada a primeira personagem feminina em jogos de luta] em eventos de Cosplay e concursos. Agora, de atrizes, filmes... hum... de *kung fu* acho que não... talvez, que envolvesse luta em geral fosse a figura da Lara Croft, da Angelina Jolie, mas não lembro de nada em especial” (sic).

No mesmo sentido respondeu A08, instrutora de *kung fu*: “por incrível que pareça eu não gosto dos filmes de luta. Depende também da luta. É que geralmente os filmes com luta são... são muito... é aquela pancadaria nua e crua [...]. Tem um filme que eu vi, chamado o Soccer Punch, que é a história de uma menina que tem várias lutas assim, só que tudo acontece na mente dela, é tudo imaginado por ela, aí eu gosto. Mas se for aquela luta seca, assim, sabe, extremamente competitiva, pra mim perde um pouco de valor assim” (sic).

A07 também se manifestou de modo semelhante: “Não, eu não gosto de filme de luta... eu não gosto. O Tigre e o Dragão é o que mais gosto porque não é de luta propriamente dita, é aquela coisa mágica que tem por trás, da leveza deles estarem voando...meu cunhado mostrou vídeos de *kung fu*... acho que só vi um inteiro. É fantasioso, esse negócio de numa roda você derrubar um monte de gente. Isso não existe. É um pastelão. Eu gosto de um filme, que é “cão de briga” [Jet Li, 2005], de um menino irado que foi roubado da mãe para ser escravizado para ganhar dinheiro em lutas, daí encontrou uma família e descobriu o que é ser amado, mas aí o foco não é o *kung fu* em si” (sic).

As colaboradoras revelaram que o *kung fu* e seu histórico marcial e religioso eram praticamente desconhecidos por elas antes do início de seus treinamentos. O ingresso no *kung fu* se deu por sugestão de namorados, amigos ou parentes do sexo masculino: “eu achava legal artes marciais desde pequena só que eu nunca tinha pensado em um dia praticar de fato. Parecia uma coisa muito distante. Aí, esses tempos atrás, né, meu irmão tava praticando *kung fu* e boxe chinês [...] e eu

estava de férias e fui lá visitar ele, fiquei um mês lá e ele me levou para treinar e gostei [...] eu comecei por influência do meu irmão. Aliás, têm meninas que entram no *kung fu* por causa do namorado que faz e acabam ficando por vontade própria, mais do que ele também” (sic), comenta A01.

A06, nascida em uma família composta unicamente por mulheres, revelou que chegou a praticar taekwondo quando criança, uma arte marcial coreana, por sugestão de seu avô já falecido. Crescida, queria praticar outra arte marcial, mas não conseguia se decidir. Chegou a ver lutas como o judô, o jiu-jitsu e o muaythay e não gostou. Segundo ela, “o judô é muito chão, eu não vejo uma aplicação; jiu-jitsu também; o muaythai é só chute, não tem nenhum fundamento mais [...] e daí um dia passou na televisão uma coisa relacionada a *kung fu* e aí eu disse ‘nossa, vou pesquisar pra ver se tem aqui em Curitiba’ e até me surpreendi de ter achado a academia. Eu achei que aqui não tinha. E daí eu corri aqui pra academia [...], conversei com o J [professor e proprietário] que me falou tantas coisas interessantes que o *kung fu* poderia me ensinar, como a filosofia, o autocontrole... que nem fiz uma aula experimental. Falei direto ‘ah, vou fazer então’” (sic). A06 começou a praticar *kung fu* em 2012 e atualmente, na sua modalidade, é a aluna mais avançada em progresso de faixa em relação a outras praticantes.

A02 foi bailarina profissional por muitos anos antes de se dedicar unicamente à medicina. Hoje pratica *kung fu* com seu namorado nos intervalos de plantão. Quando questionada sobre quem ou o que a havia influenciado a fazer *kung fu*, relatou a seguinte situação: “meu pai ele gostava de fazer algumas experiências com hipnose. Há uns dois anos, eu cheguei em casa e meu pai estava hipnotizando uns amigos meus. Entrei na brincadeira, sabe? Foi uma experiência muito particular, muito viva [...]. acabei num local muito familiar [...]. Nesse local eu encontrei pessoas que eu sentia que conhecia, que eu tinha saudades, chorei de saudades de pessoas que eu nunca tinha visto. E era na China. Em determinando momento a pessoa que eu tava vendo ali, que era o meu pai naquela viagem, me ofereceu uma espada e a gente foi treinar na grama, assim. Isso foi muito especial porque eu sentia a temperatura do ambiente, o cheiro do pêssego que meu pai me deu, do peixe que tava sendo assado, da grama no meu pé... e a gente tava praticando artes marciais ... era alguma coisa entre *kung fu* e tai chi chuan [...]. Meu pai incentivava muito a minha prática” (sic).

A05, também ex-bailarina, comentou: “eu tive um namorado que praticava o *kung fu* e eu fui algumas vezes só pra assistir a aula e eu amei, só que na época eu tava extremamente envolvida com a dança [...]. Então aquilo ficou na minha mente, aquelas aulas ficaram marcadas assim, eu olhei e ‘nossa, gostaria de fazer isso’. Aí quando eu voltei da Rússia pra cá [foi para lá para cursar medicina e desistiu] eu precisava fazer um exercício físico, né? E... é... eu pensei direto no *kung fu*, mal cogitei a pensar em dançar” (sic). A05 comentou ainda que seu pai também é praticante de artes marciais e é o seu principal incentivador.

A instrutora A03, que iniciou o *kung fu* aos 15 anos, encontrava-se à época especialmente preocupada com a violência contra mulheres: “Aí meu irmão falou ‘ah, vamos lá na academia e tal’ e no outro dia eu já disse ‘vamo lá que não dá, tenho que aprender alguma coisa’. Eu nem sabia o que era *kung fu*” (sic). Além da influência de seu irmão, foi fundamental a presença de seu professor em seu desenvolvimento técnico e emocional, como ficou claro no comentário da mãe de A03, que acompanhou sua filha na entrevista e fez o seguinte comentário: “o *kung fu* transformou a vida da minha filha [...] no início eu fui resistente. Quando ela disse que ia fazer, fui na academia atrás do C lá [o Mestre] pra ver, porque era luta, porque ela ia viajar com eles, ela era de menor, essas coisas, e eu queria saber quem era o professor dela. Eu fui fazer essas vistorias, tá? Conversei com o C, daí eu percebi que o C era um cara de confiança, não era um qualquer que tava por aí, né? Então... aí eu praticamente entreguei a S para o C, que é o Mestre dela, pra ele cuidar” (sic).

O pai de A03 é falecido há muitos anos, mas era o que mais a incentiva no início de sua prática: “porque ele dizia que eu tinha que saber me defender. Ele era policial, né? Daí ele sempre tinha em mente que você tinha que saber se defender. Só não gostava que eu treinasse com armas [...]. Só que a parte de lutar, essas coisas, ele gostava que eu treinasse. Tanto no início ele que foi pagando... minha mãe foi meio contra no início... ela dizia ‘viu que no teatro Guaíra tão abrindo lá a seleção pra bailarina, quer que eu te leve lá?’. Ela ficava assim pra mim. Aí meu pai foi pagando no início a academia, os campeonatos, todas essas coisas até falecer” (sic).

A04 foi a única das colaboradoras que revelou guardar como o ator contemporâneo Jet Li, que é também artista marcial e campeão de wushu, uma clara identificação projetiva: “o Bruce Lee, por incrível que pareça, eu conheci depois que

comecei a fazer *kung fu*. O grande ator que eu gostava bastante era o Jet Li, eu me apaixonei por ele [...]. Jack Chan eu gostava, mas era assim mais cômicos os filmes dele. No Jet Li eu via uma coisa mais séria, eu gostava assim muito dele” (sic).

A sociedade pós-moderna, mais permissiva e fluídica, autoriza vivências antes impossíveis para as mulheres como as artes marciais; contudo, as colaboradoras demonstraram pouco ou quase nenhum interesse em filmes, animações ou jogos que exploram o tema *kung fu* e que nos anos de 1970/1980 motivaram adolescentes do sexo masculino a ingressar em massa em academias. Nem mesmo as representações imagéticas especialmente interpretadas por atrizes que incorporam grandes lutadoras foram citadas como possíveis inspirações para o ingresso na arte marcial. Até mesmo a modalidade de Wing Chung, cuja autoria é atribuída a uma mulher e que teoricamente poderia tê-las influenciado, sequer foi citada pelas colaboradoras.

Desta forma, os relatos confirmam que o ingresso das colaboradoras no *kung fu* foi legitimado por meio de uma sugestão masculina, traduzida em um convite, uma sugestão ou um incentivo, por parte de homens com os quais as colaboradoras possuem ou possuíam algum laço afetivo e/ou de confiança. Nesse sentido a consideração de A02:

“Acho que existe maior abertura agora para as mulheres, não só da sociedade, mas dos pais. Eu vejo assim. A minha mãe, se ela quisesse ter feito *kung fu*, não teria feito porque minha avó não deixaria. Não que minha avó seja uma pessoa ruim, mas pra época não entrava na cabeça, entende? Mulheres não faziam *kung fu*, mulheres não saiam de casa pra estudar, mulheres não tinham independência. Já hoje... meu pai foi quem me incentivou” (sic).

O papel secundário atribuído à mulher durante séculos lhe desenvolveu um complexo contrassexual de forças, inteligência e competência que foram dissociados e projetados sobre os homens e suas instituições, afirma Young-Eisendrath (2002). Para si restou tornar-se objeto do desejo de uma sociedade patriarcal. Para que as mulheres se tornem sujeitos de seu próprio desejo, precisam ter experiências significativas em suas vidas para que se conscientizem do poder que inconscientemente dissociam e projetam sobre os homens e o reintegrem.

6.2 O *KUNG FU* COMO CAMINHO PARA A TRANSCENDÊNCIA

O temor da violência é o núcleo comum do desejo das colaboradoras em praticar uma arte marcial. As entrevistas revelaram que a escolha pelo *kung fu* decorreu do incentivo por representantes do mundo masculino: pais, irmãos, namorados e até mesmo um ator de cinema, com os quais as colaboradoras possuíam relação de afeto e confiança.

Porém, os motivos que as levaram a se manter como fiéis praticantes vão além das justificativas conscientes relativas ao medo da violência urbana e ao incentivo masculino. A experiência do *kung fu* para as colaboradoras se reveste de significados que ultrapassam um nível mais superficial caracterizado pela relação persona-ego, agindo como uma função que transcende a relação consciente/inconsciente (Jung, 1921/2012).

De acordo com Young-Eisendrath (2002), a mulher deve atravessar duas tarefas evolutivas para transcender e alcançar a individuação, obtendo assim a capacidade de autoconsciência e soberania, deixando de se identificar com aspectos da personalidade até então incontestáveis. São tarefas que conduzem o indivíduo a pensar sobre seus próprios estados subjetivos, fazendo que ele não mais se veja através do seu ego, nem de um complexo ativado, mas de uma terceira perspectiva, transcendente, que leve-o “a presenciar e aceitar uma gama de estados subjetivos sem culpa [...]. O resultado usual deste processo é maior coragem, *insight*, empatia e criatividade – modos de unir os opostos, como diria Jung” (Young-Eisendrath, 2002, p. 221).

As tarefas evolutivas femininas atuais são, portanto: 1. a superação de uma persona que se identifica inconscientemente com a ideia da “aparência-como-valor”, o que torna a mulher quase refém de estereótipos culturais de beleza; 2) o reconhecimento da projeção de autoridade, competência, força e lançados inconscientemente sobre o outro, especialmente os homens.

6.2.1 Primeira tarefa: superação da persona da aparência como valor

Para Beauvoir (1949/2009) e Young-Eisendrath (2002), as mulheres são estimuladas a perpetuar o mito da beleza e a avaliar seu valor em termos de

aparência, tornando-se objetos do desejo alheio e não sujeitos do seu próprio desejo.

No campo das artes marciais, as lutas de MMA (mixed martial arts) promovidas pelo UFC (Ultimate Fighting Championship) conquistaram popularidade televisiva mundial com a desenvoltura de lutadores como Anderson Silva e a americana Ronda Rousey. Para além da habilidade técnica desses lutadores, é notória a atenção midiática que recai sobre seus corpos, modelados e torneados, cobiçados por inúmeros consumidores anônimos de academias fitness por todo o país.

Partindo dessa premissa atualmente em voga, convocou à atenção a compleição física e a indumentária das colaboradoras que, em contraste com os modelos ora aclamados, são claramente seu oposto. Embora se dediquem à atividade física extrema (treinos implicam em corridas de resistência, saltos, chutes, socos e muito alongamento), seus corpos chegam até mesmo a suscitar fragilidade. Com peso e estatura medianos, as colaboradoras não se destacam pela força de uma musculatura definida, característica marcante em lutadoras de MMA exploradas pela mídia e pelas academias de fitness.

Sobre as mulheres que frequentam a academia de *kung fu*, A06 afirma que o interesse delas não é de modelar o corpo, o que, em sua opinião, difere de mulheres que procuram outras modalidades de luta: “eu conheço muitas meninas que fazem muaythay e elas falam que é muito aeróbico, que sua pra caramba e perde muito peso. Mas só que é chute e é soco. Ficam de bermudinha e só ficam tirando foto na academia [...]. Nenhuma das meninas que praticam ali [o *kung fu*] parece ter essa mentalidade. Nenhuma. Absolutamente nenhuma. Talvez a busca por um condicionamento físico melhor. Mas... parece que a maioria das meninas que praticam não estão participando dessa busca pelo estereótipo assim. Essa impressão que eu tenho é super forte” (sic).

Perguntada qual era a diferença dessas mulheres para as que treinam *kung fu*, A06, continuou: “é uma perspectiva bem diferente, eu acho, da delas. [...] veja, eu tenho uma amiga assim: ela vai na academia e a primeira coisa que ela faz é tirar foto pra depois começar a treinar. E eu nunca vi ninguém tirar uma foto ali dentro [se referindo à sua academia de *kung fu*]. E daí eu vejo que ali, assim, o próprio uniforme restringe a liberdade de mostrar o corpo e daí eu achei que, pelo menos na

minha concepção, que as meninas não vão ali pra se mostrar. Eu vejo mais assim”. (sic)

O uniforme das colaboradoras é composto por camiseta e calças largas que, em contraste com o imperativo da moda das academias de ginástica, não dão qualquer ênfase à modelagem corporal. Segundo a Revista da Associação Brasileira de Academias, trata-se de um mercado bem aquecido com mais de 22 mil academias no país, movimentando mais de US\$ 2 bilhões por ano em equipamentos, acessórios e roupas (ACAD, 2013), mas que não parece cativar as praticantes de *kung fu*.

Embora possam eventualmente – mas não necessariamente – se apresentar em competições com uma indumentária característica chinesa (quimonos de seda ou algodão), em seus treinos diários não utilizam tops, bodys ou leggings, mas calças e camisetas que permitem movimentos amplos. Diz A04: “nem o mestre não se veste com roupas chinesas ou de fitness. Apenas o uniforme, calça e camiseta. De vez em quando, num evento ou outro, ele vem vestido à caráter. Se não é bem difícil” (sic).

Sobre o uniforme, A03, instrutora, explica que as praticantes de *kung fu* usam “camisetona e calça” (sic) e estão à vontade com isso. Mas ressalva: “então, tem algumas coisas que as meninas gostam... é lógico, as mulheres gostam de ficar mais bonitinha, de colocar uma roupinha mais confortável... não mais confortável, mas mais coladinha assim, de ginástica e tal [...] no boxe, o muiythay, o MMA, mesmo o jiutsu, como tem bastante gente da mídia tem um apelo maior [...] no *kung fu* a gente não tem esse apelo, mas se na academia tem menina que me pede camisa baby look, tudo bem. Eu não me importo, francamente eu não me importo, eu acho que vai de cada um” (sic).

A02, questionada como se sente a respeito do modelo de uniforme de sua academia, também composta de camiseta e calças largas, diz que se dependesse de sua opinião o uniforme nunca mudaria: “dá a mobilidade necessária e não fica marcando” (sic).

Além de sua função básica para treino, um uniforme também serve como um símbolo que transmite informações sobre seu usuário. Aos olhos de A04, praticantes de outras artes marciais, especialmente homens, são atraídos por técnicas marciais que os permitem “brigar na rua... eles em geral querem aprender a lutar, ganhar status. A primeira coisa que eles querem é comprar o uniforme e sair andando na

rua. E eu vejo que no *kung fu* as pessoas não têm esse interesse. Geralmente são pessoas mais velhas; tem menino sim, mas [o *kung fu*] atrai pessoas mais velhas, e a maioria treina como se fosse uma coisa pra o corpo e pro espírito mesmo” (sic).

A08, ao comentar como o *kung fu* influencia seu modo de ser, faz um destaque especial para o uniforme. Diz ela: “o *kung fu* influencia tudo, na minha vida, na minha roupa... eu gosto de sair, não tenho vergonha alguma de sair com a roupa de treino quando vamos treinar no parque” (sic). E por quê? “ah... parece que quem faz *kung fu* carrega um mistério, um conhecimento milenar, as pessoas se sentem atraídas, mas elas não entendem porque se sentem atraídas. Daí elas chegam pra conversar e eu digo ‘isso é *kung fu*’. Isso mexe muito com as pessoas, mesmo que elas não saibam por que” (sic).

Em contraste com a sociedade moderna industrial de “produtores”, a sociedade pós-moderna é uma sociedade de “consumidores”, afirma Bauman (2001). Trata-se de uma sociedade que encoraja a escolha de um estilo de vida consumista e fugaz, na qual a noção de corpo ganha novo significado, precisando revelar constantemente uma boa forma: “se a sociedade dos produtores [moderna] coloca a saúde como o padrão que seus membros devem atingir, a sociedade dos consumidores [pós-moderna] acena aos seus com o ideal da aptidão (fitness)” (Bauman, 2001, p. 91).

Esse padrão estético corporal dominante permite ampla diversidade de papéis, substituíveis por novos padrões que surgirão conforme os ditames da moda e da mídia. A superficialidade característica da sociedade de “consumidores” de Bauman (2001) guarda profunda relação com a noção arquetípica de persona de Jung. Quando ego se identifica com sua persona, corre o risco de tornar-se, nas palavras de Whitmont (1991a), um “pseudo-ego”, adotando um padrão de personalidade estereotipada.

O uniforme de treino das praticantes de *kung fu* não destaca contornos corporais nos moldes da atual tendência do mercado fitness que valoriza essa estética. O uso eventual de indumentária no estilo chinês, usado de modo mais amíuê em competições, não é exposto em público no dia-a-dia. Contudo, ambos não deixam de indicar sua persona social e revelar o desejo dessas mulheres de informar seu pertencimento/adesão ao grupo “praticante de *kung fu*”.

A persona é a face social com a qual o indivíduo se apresenta para o mundo e que imita um modo de ser antes de fato compreendê-lo e que tanto pode preceder

a experiência de uma consciência psicológica como impedi-la. Quanto mais a persona estiver dissociada do eu interior, mais será uma máscara por meio da qual se veste de qualidades que o indivíduo de fato não possui. É uma individualidade falsa (Young-Eisendrath, 2002).

Embora se trate de adesão a outro estereótipo bem menos comum, a persona social das colaboradoras como praticantes de *kung fu* não possui sinais de cristalização/inflexibilidade ou até mesmo algum grau de alienação ou deslumbramento que poderiam indicar adesão a um modismo passageiro, típico fenômeno da pós-modernidade, nem mesmo se revelam adstritas ao mito da beleza. Suas personas revelam o desejo por experiências significativas, individuais, introspectivas e que, para ocorrerem, precisam estar desatreladas de preocupações comuns que envolvem exclusivamente uma estética corporal, atendendo os requisitos necessário para o cumprimento da primeira grande tarefa feminina.

6.2.2. Segunda tarefa: reintegração de potências dissociadas

Como culturalmente coube às mulheres o papel secundário, a mulher desenvolveu um complexo contrassexual de força, inteligência e competência que foi dissociado e projetado em pessoas do sexo masculino ou em práticas e instituições notoriamente masculinas, como as lutas e as forças armadas.

A contestada dicotomia de gênero que atribuía aos homens características como força e autoridade, ainda hoje conduz à compreensão equivocada que mulheres que reivindicam sua própria autoridade são agressivas ou masculinas. Se, ao contrário, as mulheres negam essas características, são tidas como fracas, imaturas e dependentes. O único meio de superar o processo neurótico decorrente dessa ambiguidade é através da consciência psicológica, que gradualmente ordena os caos interior, aumenta a autoestima e orienta para a integração do complexo de inferioridade (Young-Eisendrath, 2002). As falas das colaboradoras revelam o quanto a prática do *kung fu* lhes permite essa reflexão.

A01 passou a questionar axiomas populares como a expressão “sexo frágil” atribuído às mulheres: “eu acredito que a gente cresce com essa ideia que a gente é o sexo frágil e que a gente não consegue se defender, entendeu? Então... agora que comecei a fazer *kung fu*, comecei a perceber isso. Antes eu não tinha parado pra pensar, eu realmente achava que não conseguiria, entendeu? [...] agora tenho essa

autoestima de eu saber que eu consigo me defender se alguém vier pra cima de mim e que eu posso pelo menos tentar, que antes eu nem cogitaria a possibilidade de tentar” (sic).

No mesmo sentido afirma A04: “tem aquela concepção que mulher é frágil, acolhedora, aceita tudo, né? A partir do momento que você percebe dentro de você que você tem essa potencialidade [...] realmente, as pessoas falam que a gente se apropriou de algo masculino ‘ah, você tá mais agressiva enquanto você fala’; ‘ah, isso não é linguajar de mulher’, realmente tem muito isso porque ali você acaba desenvolvendo as mesmas coisas que os homens. Então como esse campo acaba sendo mais masculino, acham que a gente está mais masculina, mas não é nada disso” (sic).

A01 revela: “a maioria dos homens têm, não sei se uma agressividade, não sei se chamaria de agressividade, mas a mulher já tem um bloqueio pra isso, sabe?” (sic). Através da prática, A01 afirma ter desenvolvido uma autoconfiança que levou-a a concluir que não é “tão mais fraca que um homem” (sic). Apesar das diferenças musculares, para ela o que falta à mulher é autoestima e autoconfiança de que pode se defender: “então ela, a mulher, tem essa coisa ...se alguém avança contra ela, a primeira reação é se encolher, fugir, sabe? E às vezes não ... se encolhe e receber ali a agressão sem fazer nada quando poderia tentar fazer alguma coisa, entendeu?” (sic).

O mesmo ocorreu com A08, que reflete: “me incomoda particularmente quando alguém mexe comigo, me sinto suja, objeto. Isso é pesado pra mim. Eu ignoro se alguém mexer comigo... mas se alguém tocar em mim, eu sei me defender. Isso o *kung fu* me deu, essa segurança, essa autoconfiança” (sic).

No sentido de favorecer a autoconfiança e a autonomia, A03 comenta: “o *kung fu* me deu bem mais tranquilidade assim pra lidar com o dia-a-dia e tal. Me deu mais autoconfiança, que eu não tinha tanto assim, que eu era mais quietinha, as vezes também medrosa, me deu bastante autoconfiança até pra sair e fazer as coisas sozinha... então meio que me deu mais vontade de fazer as coisas por mim mesmo, não ficar dependendo dos outros, não ficar pedindo assim...” (sic).

Ao ser questionada sobre a razão pela qual permanece na prática do *kung fu* em face de tantas outras artes marciais disponíveis, A02 respondeu: “não é uma atividade vazia, sabe? Como se eu fosse fazer uma musculação, ou caminhada ou pedalada, coisas assim” (sic).

A05 complementa a ideia: “o *kung fu* tem de especial o fato de possuir uma filosofia, tem uma história por trás que explica o porquê você tá chutando daquele jeito, você está socando daquele jeito. E mostra também que você faz aquela arte marcial não pra brigar e eu não vi isso em outras artes marciais... eu acho que o *kung fu* foi a melhor opção, porque o *kung fu* eu posso aplicar na minha vida. Tipo, uma dança seria só uma apresentação, uma questão estética, uma questão corporal. E o *kung fu* é mais que isso, ele é filosofia, conhecimento, técnica, condicionamento físico, ele engloba mais coisas que você aplica à sua forma de ver a vida, o mundo” (sic).

A06 atribui ao aspecto filosófico do *kung fu* o desenvolvimento de autocontrole frente à sua tendência à impulsividade. Aprendeu sobre o budismo, o taoísmo e o confucionismo que se encontram associados à prática do *kung fu* e que podem ou não serem transmitidos por seus mestres dependendo da modalidade e da ênfase que estes dão ao tema. A06 conta que ao saber que monges budistas boxeadores do Mosteiro chinês de Shaolin usavam a meditação como modo de alcançar a iluminação, se impressionou: “‘nossa, isso é diferente’. E daí eu pensei assim ‘ah, eu tô fazendo isso no *kung fu*. Por que eu não aplico isso em minha vida?’. Daí aprendi: ‘tá nervosa, respira. Faz um ba duan din. Se concentra. Tenha autocontrole’” (sic).

A01 percebeu que a melhora de sua autoestima foi o grande fato para a sua permanência no *kung fu*. Conta que, durante uma prática, seu professor percebeu que ela se escondia muito. Disse ele: “‘não se esconde, abre o olho, fechar o olho é pior’ Aí quando eu me vejo assim que eu consigo terminar uma luta com ele sem fazer isso, sem me esconder, sem ficar com medo dele, mesmo ele sendo muito bom, muito rápido, aí eu fico feliz, porque consegui mais uma vez me superar, superar esse medo e melhorar muito minha autoestima” (sic).

Para A01, autoestima tem a ver com autoconfiança e autocontrole. Como professora de ensino fundamental, percebe o quanto a prática do *kung fu* desenvolveu essas qualidades: “meus alunos dizem ‘ah, professora, você não fica brava nunca, você é muito calma às vezes’... porque eu era muito mais estourada antes do *kung fu*... aí eu falo assim pra eles ‘quando você aprende a tomar um soco na cara e continuar tranquilo, você continua tranquilo na maior parte das vezes; é muito mais difícil você perder o controle se está acostumado a aguentar uma dor, um cansaço ou mesmo um soco na cara e continuar calmo e continuar focado’” (sic).

A04, vítima de alguns assaltos com um relativo grau de frequência e violência, destaca a apropriação do pensamento preventivo e estratégico que obteve com o *kung fu* e que lhe confere um grande autocontrole: “há muito tempo eu não sou assaltada. Esses dias teve um assalto no ônibus e... eu já sento num lugar estratégico, eu me tornei muito estratégica depois do *kung fu*. Então isso me deu muita segurança, quando eu tô indo pra casa, tudo eu tô olhando, tudo eu tô percebendo, meu cérebro já tá ali trabalhando em cima disso” (sic).

Diz A06: “eu comecei a perguntar pra mim mesma por que é que eu escolhi o *kung fu*. E daí eu percebi como o *kung fu* foi um evento muito assertivo na minha vida, porque é uma coisa que eu gosto, tem pessoas que eu gosto” (sic).

Para ela, a importância do *kung fu* reside no aprendizado da autodefesa que se traduz diretamente na melhora de sua autoestima. Ao aprender a se defender, sente-se mais fortalecida psiquicamente, embora não fisicamente. Considera-se “pequena e franzina” (sic) e sentia-se muito perturbada com o fato de voltar à noite da faculdade por ruas e locais ermos. Diz ela “vendo essa trajetória da reitoria até aqui, eu andava de cabeça baixa, olhando pra todos os lados. De dia não olho pros lados, eu olho pra frente e cabeça erguida ali, fico falando ‘não venham me incomodar’ e eu passo reto assim. E não tenho mais medo de andar sozinha de noite, do meu trajeto da universidade pra casa. Isso é o *kung fu*. Me deu assertividade, confiança e força. Não força física, mas força psicológica, força moral” (sic).

No início da prática, sua mãe não gostou. Ante a insistência de A06, sua mãe disse “então faça, você que vai pagar”. Daí quando eu chegava roxa ela dizia ‘você não vai mais fazer esse troço, chegando toda roxa’, e eu disse que ‘vou continuar fazendo porque eu tô pagando’. Mas daí eu explicava que era por que eu voltava sozinha, ‘vou aprender a me defender, mãe’. Fui incisiva. E aí ela passou a não ligar mais” (sic).

Questionada se tal assertividade se tratava de uma força “masculina”, A06 reagiu prontamente: “Não! Eu gosto de ver esse ganho de poder das meninas não como algo masculino. O problema é que a gente começa tanto a associar esse poder com o masculino que parece que se as mulheres estão tentando isso, elas tão tentando ficar iguais aos homens. Mas não é isso. Isso de você ter autoconfiança, ter autonomia, poder, confiança, né, eles... eles aprenderam a ter isso na marra [...], mas não é uma coisa própria só deles [...] E eu vejo muitas meninas é... é...se

descobrimo assim nesse sentido como eu me descobri, de você conseguir fazer coisas que você não fazia, de se descobrir fisicamente e psicologicamente mais forte do que você acho que era” (sic).

Sobre uma “imitação masculina” rebatida pelas praticantes quando eventualmente acusadas, A01 se posicionou: “Eu já vi algumas meninas falando esse tipo de coisa também, acho bem legal quando elas falam. Daí eu penso assim, ‘a gente não tá imitando os meninos’. A gente tinha inveja não por eles... digamos assim... de ser menino. A gente tem inveja, a gente queria ter esse poder, essa liberdade que eles têm. Então a gente vai atrás de um poder que eu acho que todo mundo tem que compartilhar, que não tem que ser exclusivo” (sic).

A08, hoje instrutora de *kung fu* e massoterapeuta, contou que até o início da sua adolescência era muito “briguenta, pois sofria com bullying” (sic). Reagia de dois modos aos ataques: com violência ou com reclusão. Estava no final da 8ª série quando começou a treinar. Havia uma turma em sua escola e como era tímida, passou muitos dias apenas observando, até que então o professor daquele grupo a convidou incisivamente a participar. Desde então afirma que se tornou não só fisicamente, mas psicologicamente mais forte. “Com o *kung fu* eu me soltei, aprendi a ser espontânea e assertiva, mas de modo equilibrado, e a não depender da opinião dos outros. Antes do *kung fu*, se alguém dizia algo pra mim que eu não gostasse, eu ficava arredia e tal. Agora, eu chego até a pessoa e digo ‘vamos conversar’” (sic).

De acordo com o A08, “eu não precisava mais me defender batendo... saí da posição de vítima. [...] Eu comecei o primeiro ano do ensino médio mais tranquila, mais desenvolta, espontânea... porque o *kung fu* trouxe tudo isso. Segurança em ser quem é. Talvez porque eu não tivesse achado meu lugar no mundo ainda, e no *kung fu* eu achei e consegui compreender melhor e desenvolver isso” (sic).

A01 mora em Curitiba há seis anos e nunca sofreu qualquer agressão em sua vida. Contudo, pratica *kung fu* há dois anos e comenta: “a prática leva ao crescimento da autoestima de que eu... de eu que posso me defender mesmo! [...] se alguém tenta te arrastar pra um canto, você não sabe o que pode acontecer, você tem que tentar alguma coisa que você pode tá evitando o pior assim. Antes eu diria ‘ah, se o cara for gigante assim, não conseguiria bater nele’, mas o *kung fu* ensina outras estratégias: você pode tentar fazer uma torção, você pode tentar acertar partes baixas, esse tipo de coisa e provavelmente se acontecesse alguma coisa

assim, antes de eu entrar na academia e ganhar autoestima, eu não provavelmente não reagiria, eu entraria em pânico. Porque o que eu ganho mais lá não foi força física, é... autoestima mesmo!” (sic).

Samuels (1992) afirma que jamais houve comprovação científica de que a agressividade/assertividade fosse uma condição de origem genética e exclusivamente masculina. Resta que se trata de um fenômeno culturalmente construído, pouco desenvolvido pelas mulheres e, portanto, sujeito à flexibilidade e à mudança.

Ao rever a teoria junguiana, Samuels (2002) defende a ideia de que não existe masculinidade ou feminilidade inatas, mas sim uma relação com o fenômeno da diferença decorrente do sexo biológico. As estruturas sociais são construídas com base nessa diferença, mas é preciso tomar cuidado para dissociar essas diferenças da ideia de masculinidade ou feminilidade congênitas para não correr o risco de afirmar, *e.g.*, de que as mulheres podem acessar a assertividade masculina mediante sua relação com o animus. Elas acessam a assertividade tão somente. Ou seja, o entendimento é de que toda pessoa pode ser um homem ou mulher, mas o significado disto para cada um é relativo, é a fluidez decorrente de uma estrutura de alteridade (Jung, 1950/2012).

6.2.3 O sentido de irmandade no *kung fu*

Uma noção de irmandade que prevalece entre os membros praticantes de *kung fu* é outra característica destacada pelas colaboradoras. Orientados pela ética marcial conhecida como *Wude*, a prática do *kung fu* é marcada pela obediência de seus membros a princípios como confiança, humildade, respeito, honra e virtude. Desta forma, embora relacionamentos amorosos possam ocorrer entre praticantes, as colaboradoras concordam em assinalar que não há uma ênfase sexual sobre a prática do *kung fu* como alegam existir em algumas outras práticas marciais.

A04, vítima de bullying na infância e de vários assaltos durante a adolescência, assim que foi possível financeiramente arcar com a despesa procurou uma técnica de luta para se defender e chegou ao *muythay*. Decepcionada pela presença de “uma forte conotação sexual” e “pela valorização excessiva à estética corporal do que à defesa propriamente dita” (sic), decidiu sair. “Eles eram muito sexualizados, faziam de tudo pra ficar sozinho com você e isso me... isso foi o que

mais fez desistir. Essa perda de sentido ali. Outra coisa foi que eu acabei me desanimando porque era só soco, chute, e faltava alguma coisa ali, não era o que eu queria” (sic). Lembrou então da técnica de luta de seu ator favorito, Jet Li, e saiu em busca do *kung fu*.

Conta que por volta do ano de 2008 encontrou uma academia no centro de Curitiba. Atendida pelo proprietário, foi informada que apenas homens treinavam naquela escola e foi orientada a mudar de ideia. Novamente decepcionada, resolveu acompanhar a irmã a uma academia de ginástica e se surpreendeu encontrar aulas de *kung fu* no local. Muito bem recebida pelo mestre, iniciou o treino e lá permanece. Conta que: “senti que ali era bem completo pra mim. Tem filosofia, meditação, prática, defesa pessoal, tem meninas lá... e lá nunca ninguém deu em cima de mim. Nem o mestre, porque o mestre lá do muythay... uh, Deus me livre! Ô pessoal mais sexualizado” (sic).

A03 critica o apelo sexual existente sobre as práticas marciais de MMA. Segundo ela, “tem muito apelo sexual no MMA. As meninas ficam praticamente nuas lá, com shortinho e tudo e a câmera só pegando bunda, pegando peito, essas coisas [...]. Querendo ou não, quando a mulher tá lá naquele meio [MMA], ela quer mostrar bunda, quer mostrar peito porque isso dá mais audiência. Falando isso de maneira mais bruta assim [...]. Ó, tem a Cyborg que é toda carrancuda, grandona e tal e não é muito feminina assim. E lá no UFC mesmo eles ainda não aceitaram que ela vá lutar lá porque ela não vai trazer mídia, só que ela... ela bate até em homem! Então ainda existe essa resistência assim, que se não for bonita não é aceita” (sic).

A03, como instrutora de *kung fu*, dá destaque a existência aos códigos de ética presentes nas academias, que pregam a conduta moral e a humildade: “e muito disso tá faltando em nossa sociedade de hoje. É por isso que tanta gente acaba indo pra artes marciais e se dando bem, se encontra lá. Porque você vê uma carência disso nas escolas, nas igrejas, você vê até mesmo dentro das próprias famílias. Você vê uma carência de autoridade moral assim... e você encontra isso na arte marcial. E isso também faltou na nossa casa, infelizmente, e a gente encontrou a arte marcial e acabou trazendo pra casa. E todo mundo aceitou muito bem, porque a gente aprendeu a respeitar a autoridade do pai, da mãe, principalmente eu que vivia brigando” (sic).

A sensação de acolhimento e irmandade entre os praticantes é unânime entre as colaboradoras, como revela A06: “Eu chego ali, tipo, vou dormir tarde e acordo

super cedo pra treinar, só que eu não acho ruim porque eu sei que assim que eu levantar tem uma coisa boa me esperando, que é o *kung fu*. E aí eu chego ali e têm pessoas que eu gosto, conversas, a gente ri, a gente treina, a gente aprende, tudo ao mesmo tempo. E passei a gostar, assim e não quero nunca mais sair” (sic).

A06 destaca as relações entre os sexos na academia: “O treinamento dentro da academia não tem diferenciação entre sexo; tudo bem, é óbvio que os homens têm mais força, mas quando é treinado com as meninas os professores falam: ‘treina técnica e habilidade... se for pra treinar força, treina com um piá. As meninas podem treinar o que quiserem, tanto força, quanto habilidade quanto técnica.’ Só que não tem muito essa diferenciação como tem em outras academias de ‘ai, ela é menina, pega leve, olha o tamanho dela’... isso não tem aí. Numa prática de *kung fu* não tem essa ideia de mulher sexo frágil” (sic).

A01 e A07 discordam de A06. Alegam que por vezes sentem uma espécie de proteção pelos homens de sua academia. O aviso de professores para seus colegas masculinos “pega leve com ela, cuidado” (sic) geram incômodo em A01: “eu fico meio chateada porque já briguei com eles e disse ‘eu não sou tão mais frágil que vocês’, Então eu peço pra eles ‘eu quero que vocês me tratem como alguém do meu nível, da minha faixa, não como uma ‘menina’, como se eu fosse de vidro” (sic).

As relações na academia de *kung fu* parecem ser permeadas por doses de autonomia e proteção, aspectos que podem ser traduzidos no que as colaboradoras nomeiam como “irmandade”. A05 diz: “é como se ali fosse uma segunda casa, uma segunda família. Eu tenho vontade de ir ali treinar, de estar a qualquer hora do dia, mesmo não tendo aula... e o professor incentiva muito isso na gente. O mesmo espírito de querer praticar mesmo sem aula” (sic). A09 concorda: “o *kung fu* me trouxe tanta coisa, me trouxe uma família nova! Me sinto em casa ali” (sic).

A01 conta também o quanto sua introspecção a atrapalhava nas relações sociais e como a prática do *kung fu* favoreceu uma desenvoltura que desconhecia, à medida que a levou a se fortalecer psiquicamente. Além disso, fez muitos amigos na academia. Sente-se numa espécie de “irmandade, segura para continuar esse desenvolvimento, adquirir essa força que eu não sabia que tinha” (sic).

“Ali no *kung fu*, além de treinar, de gastar energia, você também se sente acolhida, pode conversar porque ali tem uma relação como se fosse de irmandade, né? Depois do treino conversamos sobre outras coisas. Sim, mesmo com poucas

meninas, a gente sempre conversava bastante também com os homens [...]. Em geral a gente se fortalece bastante ali” (sic), explica A07.

A08 explica o modo como os membros de sua academia se relacionam entre si: “nós nos caracterizamos como família. Não somos amigos. E sempre tem um carinho muito grande entre um e outro. Se alguém precisa de ajuda, todos participam pra ajudar. É uma união. Uma união que prevalece mesmo depois do fim de relacionamentos amorosos que possam por ventura ocorrer entre praticantes” (sic).

Teixeira e Porto (1998) partem do princípio que o medo, o grande motivador para o ingresso das colaboradoras nas artes marciais, opera como mediador simbólico que serve de guia para interpretar experiências, caracterizando-se por dois aspectos: 1) transforma as relações sociais, fazendo de cada indivíduo uma vítima ou um suspeito; 2) cria novos lugares de encontro, de socialidades, originando aventuras comunitárias de proteção coletiva. Pequenos grupos no cotidiano, o “estar junto”, supera a simples associação racional, afirma Maffesoli (1987).

Onde há ligação afetiva entre membros, opera a fraternidade em detrimento da sexualidade e do poder. Jung (1927/2011) compreendia que o princípio da capacidade do relacionar-se, chamado por ele de Eros, estava associado à psicologia da mulher e que seu oposto é o impulso de poder. Onde falta ligação afetiva opera a sexualidade e o poder (Samuels et al., 1988), como constata as colaboradoras ao citar suas experiências com outras modalidades de artes marciais desprovidas desse sentido de “irmandade”.

6.2.4 A experiência de ser mulher: antes e depois do *kung fu*

A academia de *kung fu* é ainda um ambiente reconhecidamente masculino. Trata-se de um espaço que “a gente vai ganhando aos pouquinhos”, conta A01. Antes de se tornar praticante de *kung fu*, A01 assinala sua fragilidade e sensação de apatia que lhe afligia, afirmava sentir-se extremamente “frágil e insegura” (sic) antes de ingressar no *kung fu*. Desde criança sentia atrações por artes marciais, mas nunca se imaginou praticando. Depois que ingressou, passou a questionar seus limites: “a gente vai meio que aprendendo de ouvir falar que realmente mulher é diferente, que essas coisas não são pra gente... então, por mais que eu tivesse vontade eu tinha um receio assim. Depois que entrei, fui perdendo esse receio

assim, de não conseguir fazer as coisas e de me machucar e tal, acabou que comecei a duvidar mais ainda essas construções de mulher frágil, esse tipo de coisa, que mulher pode isso, homem aquilo. Eu sempre ficava me perguntando até mesmo por essa coisa do meu pai não me deixar fazer arte marcial antes” (sic).

Conforme A09, “a mulher desde menina é sempre ensinada a sempre obedecer e a não questionar ou não reagir a nada” (sic). Nesse mesmo sentido concorda A04: “Acho que a mulher no *kung fu* desenvolve um lado que ela não tem. Igual eu comentei, eu me percebia muito frágil, né? Sempre querendo cuidar, sempre tendo esse aspecto maternal de querer cuidar, de querer proteger, e eu fui buscar um lado que eu não tinha justamente que é a parte desse desenvolvimento físico e psíquico mesmo, psicológico” (sic). E continua: “nosso mestre sempre fala que ali, o *kung fu*, pra você ser um bom praticante você tem que saber aplicar na prática. Não só ali na academia, saber lutar... os desafios não são só diante de uma luta, mas as lutas do nosso dia-a-dia mesmo, o quanto você consegue lidar com situações de pressão psicológica e ali fui aprendendo a lidar com isso, por isso que tá me prendendo a tanto tempo ali” (sic).

A04, uma das colaboradoras que mais sofreu com violência física e psicológica, alega que foi a partir do ingresso no *kung fu* que de fato aprendeu a deixar de se sentir tão vulnerável: “o *kung fu* oferece meios de autodefesa, de proteção e de autoconhecimento. Se o foco da mulher for apenas emagrecimento, o *kung fu* não é o que ela precisa, pois não é uma atividade superficial. O *kung fu* colabora no desenvolvimento do equilíbrio entre o físico e psíquico da mulher, de aspectos pessoais que não se aplica apenas na prática da academia, mas no dia-a-dia” (sic).

A06 acredita que as mulheres, embora ainda não estejam em grande número nas academias vão se interessar mais ainda pelas artes marciais no futuro. “Eu acho que nas mulheres isso foi reprimido... essa coisa de poder lutar, de se defender, de ser agressiva. Então tem isso. A questão da repressão: ‘você não pode gostar porque você é mulher’” (sic).

A01 também discorreu sobre a pequena presença feminina nas academias de *kung fu*: “a academia de *kung fu* não é um espaço tradicionalmente construído pra mulher. É difícil você ver mulheres na academia. Agora que elas estão ingressando lentamente, tem a ver com esse questionamento, do que é ser mulher, o que não é. Lá ela descobre que não está treinando pra ser igual a um homem. Ela está

treinando de acordo com sua potencialidade. É um campo masculino que permite a mulher a se superar e fazer coisas que um homem faz. Ela descobre que pode” (sic).

Para A05, o *kung fu* tem o poder de afetar e modificar o estereótipo da mulher da mulher passiva: “ela é passiva com as condições que a sociedade lhe impõe, então eu acho que a luta tem essa representação de fortalecimento do caráter, de autocontrole e ponderação e não de passividade. Quando apontam para mim, meus amigos dizem: ‘cuidado com ela, é perigosa’ [...] ou também perguntam se eu faço uma daquelas coisas malucas que têm em filme. É um pensamento mágico que você vai tocar e a pessoa vai cair, ou de que é perigoso o praticante de *kung fu*. Nem um, nem o outro tem a ver, né? O *kung fu* pode ajudar a mudar o estereótipo da mulher que não luta, da mulher passiva...ela é passiva com as condições que a sociedade lhe impõe, então eu acho que a luta tem essa representação assim, de não passividade” (sic).

Essas também são a opinião de A03 e A09, respectivamente: “A mulher que faz arte marcial inspira as pessoas. Eu gosto disto e acho que acaba influenciando na maneira como a mulher é vista na sociedade” (sic); e “uma mulher lutadora de *kung fu* é uma mulher com postura, não diria rígida, mas sólida diante das coisas... de um jeito mais assertivo de ser do que de uma mulher não praticante” (sic).

A07 afirma: “depois que eu comecei a fazer o *kung fu*, eu particularmente comecei a me sentir muito, muito mais confiante. É... e eu acho que isso me fez muito bem. Eu acho que me ajudou um pouco com a ansiedade. Outra amiga minha falou que a prática ajuda ela com a ansiedade também, eu vejo não só resultados em mim como em minhas colegas, né? E... é isso assim que eu consigo observar claramente” (sic).

A investigação engendradora sobre os motivos que levam as colaboradoras a se manterem na prática marcial leva a conclusão que a prática do *kung fu* e os elementos que o compõe, como a convivência entre outros membros do sexo masculino, o sentindo de irmandade, o acolhimento e a promoção da autoestima, do autocontrole e da assertividade através do desenvolvimento das técnicas de autodefesa, proporciona às praticantes colaboradoras uma experiência significativa que viabiliza a realização das tarefas evolutivas femininas apontadas por Young-Eisendrath (2002).

As colaboradoras revelaram, enfim, que atuam como sujeito do seu próprio desejo à medida que se descobrem capazes de transcender à alienação do estereótipo feminino consagrado pela cultura. Embora a aparência, a graça e a vaidade sejam importantes para essas mulheres, não são seus principais motivadores pois não se encontram objetalizadas por aspirações do desejo alheio. Encontram-se em sintonia e sob a influência de um novo paradigma que sugere a constituição de um novo ciclo, desta vez sob a influência do arquétipo da alteridade que implica em integração e transcendência.

6.3 A EMERSÃO DE UM *ANIMA/US* REMODELADO

Muitas foram as mulheres que colaboraram com Jung na construção de sua obra como Marie-Louise von Franz [1915-1998], Emma Jung [1882-1955], Jolande Jacobi [1890-1973], Toni Wolff [1888-1953], Mary Esther Harding [1888-1971], Olga Fröbe-Kapteyn [1881-1962] e Barbara Hannah [1891-1986]. E sob a influência do espírito patriarcal dominante, Marie-Louise von Franz declarou: “quando uma mulher anuncia [uma convicção secreta ‘sagrada’] com voz forte, masculina e insistente, ou a impõe às outras pessoas por meio de cenas violentas, reconhece-se facilmente sua masculinidade encoberta” (von Franz, 1964/2008, p. 251).

Para a abordagem junguiana clássica, manifestações comportamentais atípicas das comumente esperadas para uma mulher indicavam a emersão inconsciente de conteúdo masculino (*animus*) não desenvolvido. As características descritas por Jung e reafirmadas por von Franz em 1964, eram indicadores comportamentais de que tal mulher estaria sob uma possessão anímica, ou seja, sob a posse irascível do seu lado masculino inconsciente, subdesenvolvido, que a deixava fora de si, emitindo opiniões semiconscientes e destruidoras, tornando-se indiferente, fria e obstinada (Stein, 2006).

Na terminologia psicológica de Jung (1928/2011), possessão corresponde a uma apropriação da personalidade do ego por um conteúdo inconsciente negado pela consciência. Jung afirmava que tal situação pode ser comparável a um “golpe de Estado”, no qual o ego é privado de escolha e sucumbe à força de um conteúdo psíquico autônomo e invasor. Para a teoria clássica, na mulher – aqui biologicamente considerada - esse conteúdo poderia ser um complexo cujo núcleo possui identificação arquetípica com o princípio do *animus* (Samuels et al., 1988).

Na mesma linha de raciocínio sobre uma possessão do animus, no ápice da primeira onda do feminismo, Singer (1976/1995), remete para o fato de que algumas mulheres chegaram até mesmo se apropriar do estereótipo masculino presente à época, masculinizando-se para buscar autoafirmação. “Eram chamadas de bruxas, mal-amadas, lésbicas” (Muraro, 1993, p. 136). Como defensora da existência de diferenças psíquicas entre homens e mulheres, para Singer (1976/1995) a mulher contemporânea deve atentar para essa diferença dentro de si para não correr o risco de apropriar-se de um modelo que não é o seu, como ocorreu nos primórdios dos movimentos feministas.

Muitas mulheres ainda se debatem em busca de um modelo ideal, seja pela igualdade entre os gêneros, seja pela diferença, e nessa contradição neurótica por vezes pode se tornar inconscientemente conivente com a perpetuação de compreensões sociais misóginas. Longe das grandes manifestações feministas, nas interrelações familiares, a reprodução do modelo patriarcal por vezes se perpetua por sua própria voz. Não é raro ver mães impedindo suas filhas de uma atividade masculina, como futebol ou luta, ou atônita ao ver seu filho demonstrar interesse por bonecas ou vestidos.

A03 dá aulas em uma escola de ensino fundamental na periferia de Curitiba. Por determinação da diretoria, os treinos são destinados apenas aos meninos e as meninas têm aulas exclusivas de balé. Diz ela: “Têm umas meninas que têm vontade de treinar comigo e têm meninos que têm vontade de fazer balé... só que eles separaram assim [...]. Os meninos olham assim e perguntam pra mim: ‘por que as meninas não podem treinar também?’¹⁶” (sic).

A01 revela o quanto essa questão agora começa a fazer sentido. Tímida e introvertida, quando tinha 16 anos não foi autorizada pelo pai a fazer *kung fu* pelo fato de ser mulher, enquanto seu irmão, mais novo, sim: “‘ai, você é menina, porque essas coisas não são pra você!’... e eu fiquei braba. Mas a verdade é que. não é um espaço tradicionalmente construído pra mulher. Ainda hoje é difícil você ver mulheres na academia. Têm rapazes que tão lá há 13, 15 anos, mas mulheres não. Mas acho que as mulheres tão começando a pensar sobre isso, tá todo mundo começando a pensar sobre isso: ‘Por que que é proibido? Por que que eles podem e eu não posso? Por que que homem faz isso e mulher faz aquilo?’ Isso tudo tá

¹⁶ A separação de atividades entre os gêneros é bem caracterizado em filmes como *Billy Elliot* (2000) e *Menina de Ouro* (2004).

acontecendo agora, essa transformação de pensamento, esse questionamento tá contribuindo, e isso tá fazendo com que mais mulheres procurem. Eu acho que esses são os motivos para tarem aparecendo mais mulheres na academia” (sic).

Quando se mudou para Curitiba para fazer faculdade e se viu sozinha, A01 ingressou em uma academia para finalmente treinar sem ser impedida. Longe da cidade Natal e morando sozinha, o pai passou a apoiar. Hoje analisa: “acaba sendo uma coisa muito construída essa coisa de ser homem ou ser mulher. Esse negócio de mulher usa rosa e homem usa azul. Mulher tem cabelo comprido e homem tem cabelo curto, sabe? Acaba que esse negócio de ser mulher é muito construído socialmente, ao longo do tempo, pelas pessoas, e que você escuta desde pequena e vai sendo colocado na sua cabeça como tem que ser. Isso é uma coisa que eu tenho questionado bastante nos últimos anos, nos últimos tempos” (sic).

A06 fez um questionamento semelhante: Eu às vezes me considero... me considerava antes de conhecer meu namorado, de que eu era uma pedra! Que eu não choro, eu admito o que eu faço, eu tenho meus ideais... sei lá, isso poderia ser considerado masculino pelo simples fato de eu me considerar uma pedra. E porque um homem não pode... sei lá... ser frágil?” (sic).

A padronização do estereótipo perturba algumas das colaboradoras entrevistadas. Mesmo sob o arrimo de uma pós-modernidade, ainda sentem constrangimento ou desencorajamento ao adentrar em um espaço masculino. Conta A06: “quando eu cheguei pela primeira vez [na academia] tinham três homens treinando e eu era a única menina!” [...] a academia era completamente masculina. Daí eu pensei ‘ah, nossa, aqui não tem nenhuma menina, o que vou fazer?” (sic). Seu comentário revela uma preocupação comum sentida por mulheres quando pensam em ingressar em atividades onde ainda há a prevalência de homens, especialmente lutas.

A03, na qualidade de instrutora de *kung fu*, observa que: “No começo... bom... como é uma prática mais masculina, é impressionante ver o quanto as mulheres são tímidas demais pra iniciar a prática. Então elas começaram bem reclusas, vão bem devagar pra daí... acho que elas acabam alcançando um equilíbrio interior durante a arte e aí começam a se soltar, a se libertar” (sic).

Se uma mulher como A05, franzina e ex-bailarina do Balé Bolshói fosse ouvida por um junguiano nos anos de 1950 afirmando: “eu pratico boxe chinês [sanshou], já levei muito soco na cara, já estampeei o aparelho na parte interna do

lábio algumas vezes e minha prática de *kung fu* já melhorou muito depois que eu comecei a sentir o gostinho de combate...” (sic), talvez fosse equivocadamente compreendida como uma mulher possuída por seu animus no sentindo negativo e depreciativo, desejosa em se comportar como um homem já que a agressividade era algo natural ao homem, não à mulher.

Do ponto de vista teórico pós-junguiano, esse entendimento já se encontra superado. A nova concepção arquetípica compreende que animus e anima “operam influenciando sobre o princípio dominante de um homem ou uma mulher e não como a contraparte psicológica contrassexual de masculinidade ou feminilidade” (Samuels et al., 1988, p. 35).

Portanto, segundo Samuels (2002), é equivocado afirmar que essas mulheres estão acessando uma “assertividade masculina” mediante sua relação com o animus; trata-se tão somente de assertividade, que não é masculina, nem feminina. As mudanças sociais revelam que os princípios masculino e feminino não se encontram mais vinculados a mulheres e homens biologicamente definidos, mas são potências disponíveis para ambos os sexos (Young-Eisendrath, 1995; Samuels, 2002).

A colaborada A08 exemplifica esse movimento: “tem gente que acha que só porque você pratica uma arte marcial que não é feminina, você também não é feminina. Não usa maquiagem, não usa salto, não coloca um vestido. E isso é mentira. No *kung fu* nós não somos homens, nem mulheres que tentam passar por homens. Somos mulheres, mas com a força nossa interior!” (sic).

Para A06, “ser mulher é ser forte. A gente vive numa sociedade que se diz tão avançada e tem um pensamento muito retrógrado. Então ou a gente aguenta aquilo ou entra em depressão e não sai mais na rua. A violência é exemplo. Por isso também o incentivo do *kung fu*. Ser mais forte, aprender a ser mais forte” (sic).

O entendimento pós-junguiano é de que *animus* e *anima*, masculino e feminino, não são mais possessões exclusivas dos sexos biológicos, embora permaneçam como categorias significantes da identidade e práticas sexual, mas sem a precedência particular no macho ou na fêmea. A teoria dos opostos, tão explorados por Jung, seriam inatos ou plasmados pela cultura? Monteiro (1998) defende a tese de que ambas as possibilidades coexistem através do princípio da enantiodromia.

O conceito de enantiodromia desenvolvida pelo filósofo Heráclito foi recuperada por Jung para ser aplicada aos processos psicológicos inconscientes de cunho individual e coletivo. A enantiodromia expressa a ideia de que tudo que alcança seu extremo se reverte em seu oposto (Jung, 1924/2011), como a dinâmica entre as forças yin e yang, cada qual portadora da semente do seu oposto. Desse modo, afirma Monteiro (1998):

permanecemos, segundo a expressão junguiana, em torno, circulando entre esses dois elementos, e vendo as possíveis proporções destas diferenças, enquanto vividas pelas mulheres na constituição de sua identidade [...]. É a consciência das diferenças que possibilitará a busca da possível totalidade (Monteiro, 1998, p. 90).

À medida que os arquétipos se desatrelam dos gêneros, é possível enxergar nitidamente que “tudo o que é deixado de fora da adaptação consciente da cultura reinante da pessoa individual é relegado para o inconsciente e reunir-se-á em torno da estrutura a que Jung deu o nome de *anima/us*” (Stein, 2006, p. 125).

Portanto, o que hoje significa ser homem ou mulher é relativo, pois não decorre de estruturas postas, mas sim da fluidez de um princípio de alteridade (Samuels, 2002; Byington, 2010). Um *animus* remodelado – assim como uma *anima* remodelada - implica na unificação de ambos os arquétipos na expressão *anima/us* como sugere Stein (2006), ou o arquétipo da alteridade, como sugerem Samuels (2002) e Byington (2010).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No panorama contemporâneo, no qual se insere a compreensão de pós-modernidade de Bauman (2008), o desmoronamento dos papéis de gênero implica na revisão dos princípios masculino e feminino e sua equivocada associação ao sexo biológico (Carvalho, 2015; Singer, 1976/1995). O momento atual, portanto, sugere abertura e arejamento de concepções obsoletas sobre a mulher e o feminino de modo a elaborar a saúde psíquica coletiva de uma sociedade marcada por uma unilateralidade traduzida em intolerância, preconceito e resistência à diversidade.

A abertura promovida pelos sinais sutis de desenvolvimento de um novo paradigma leva as mulheres hodiernas a oscilarem entre a solidez da milenar tradição patriarcal e a fluidez característica de uma era pós-moderna. Essa fluidez as autoriza explorar novas experiências, permitindo-se conhecer, praticar e atuar em campos até então inacessíveis por força cultural. Por outro viés, essa fluídica sociedade contemporânea “destituída da genuína ou suposta solidez e continuidade que costumavam ser a marca registrada das estruturas modernas, possibilita uma profusão de experiências não necessariamente significativas, até mesmo superficiais, capazes de gerar esvaziamento e frustração.

Foi a partir da identificação do contexto ora descrito que a presente pesquisa buscou analisar se a experiência de mulheres com a arte marcial chinesa denominada *kung fu*, uma ancestral técnica de combate cuja essência combina práticas físicas e espirituais, colabora na construção de um sujeito de desejo, soberano e psicologicamente fortalecido.

Hoje não mais como uma “arte de guerra” propriamente dita, pois adaptada às necessidades modernas que dispensam combates corpo a corpo sem dispensar o simbolismo marcial e filosófico nele contido, o *kung fu* tem se tornado uma escolha para mulheres que desejam aprender técnicas de defesa pessoal através de uma arte marcial milenar. Contudo, os *insights*, as transformações psíquicas proporcionadas pela prática contínua e a convivência dentro da academia majoritariamente masculina, as conduzem para além da motivação inicial de técnica de defesa para o desenvolvimento de um novo nível de consciência, mais integrada e ampliada pelas novas potencialidades exploradas.

Na teoria junguiana clássica, *animus* denotava características masculinas presentes na mulher e *anima* as características femininas presentes no homem (Jung, 1950/2012). Hoje compreendido de modo muito mais amplo do que como aspectos masculino ou feminino segmentados, associados ao sexo biológico, estes arquétipos são mais bem representados pela expressão *anima/us* de modo a expressar o que de fato Jung compreendeu: que se trata de um potencial arquetípico acessível a homens e mulheres indiscriminadamente; trata-se, de acordo com Byington (1982), a forma de expressão mais adequada para a fase de alteridade que a humanidade vem adentrando.

Individualmente, homens e mulheres carregam uma divisão intrapsíquica entre uma identidade egoica consciente pertencente a um sexo e a um complexo contrassexual inconsciente, o produto de um eu de gênero oposto. Quando a dicotomia entre os sexos é valorizada em demasia pelo indivíduo, a tendência é projetá-lo no mundo externo, nos outros (Young-Eisendrath, 2002).

Os relatos das colaboradoras da pesquisa revelaram que a prática do *kung fu* favorece uma gama de experiências significativas que, por sua vez, tem como produto a ressignificação do seu papel como mulher e de suas relações com o feminino. À medida que ingressam no *kung fu* por uma recomendação masculina, sobre os quais projetam seu complexo contrassexual masculino, ou sobre o *kung fu* propriamente dito, arte marcial historicamente masculina e para o qual são as mulheres completas estranhas, passam paulatinamente por um processo de transmutação.

Observou-se que suas buscas das colaboradoras não são marcadas por um caráter reivindicatório ou feminista no sentido radical mais característico do período de 1960/1970. Suas falas revelam o fortalecimento contínuo da autoestima, o reconhecimento das próprias potências dissociadas e projetadas no masculino, enfrentamentos, descobertas, posturas assertivas e equilibradas de suas próprias autorreflexões que, segundo Muraro (1993), são só passíveis de alcance através da transcendência.

Transcender implica na capacidade da mulher de suplantar aos estereótipos culturais a partir de uma autodeterminação e de uma autoconsciência como único modo de tornar-se sujeito de desejo e não mais objeto de outra consciência. Na obra junguiana, a função transcendente atua na união dos opostos, consciente e

inconsciente, que se exprime através de um símbolo que facilita a transição de um estado psicológico para outro (Samuels et al., 1988).

O processo de transcendência necessita de uma mediação simbólica e, no caso das colaboradoras entrevistadas, essa mediação se dá por meio da vivência proporcionada pelo *kung fu* que, por sua vez, conduz as praticantes a um processo paulatino de desidentificação e integração do complexo contrassexual (arquétipo do *anima/us*) de modo a alcançar uma união superior dos opostos, ao *Si-mesmo* realizado na consciência (Stein, 2006).

Partindo da premissa sintética do método junguiano de análise é possível perceber que as vivências proporcionadas pela prática do *kung fu* dentro de um ambiente majoritariamente masculino pautado por valores como disciplina, obediência, humildade e respeito mútuo, atuam como um meio simbólico significativo que favorece o processo de transcendência, à medida que se amplia a capacidade de autodeterminação e autoconsciência sobre complexos conscientes e inconscientes. A prática e a convivência entre os praticantes conduzem as colaboradoras a um fim que vai além da mera prática física, embora esta também possua relevante importância no processo de construção da autoconfiança por meio do exercício da assertividade.

Do ponto de vista coletivo, a história não se constrói apenas pela cultura, mas por configurações arquetípicas que sugerem o *modus* como o inconsciente coletivo estará ativado numa determinada época histórica, configurado em um nível profundo.

Assim, entende-se que o novo paradigma que se anuncia paulatinamente sugere a ideia de uma nova consciência arquetípica, que sutilmente exercerá sua influência em uma sociedade que pendeu exageradamente para o racionalismo, para a busca tecnológica em detrimento do desenvolvimento intuitivo, emocional e ecológico e para a obtenção de poder através da competição irrestrita. Para Jung essa “reação que se iniciou no Ocidente contra o intelecto e a favor do eros ou da intuição constitui, na minha opinião, um sintoma de progresso cultural e um alargamento da consciência além dos estreitos limites de um intelecto tirânico” (Jung, 1929/2011).

As últimas décadas foram profícuas na geração de sinais cada vez mais evidentes de um processo de transformação arquetípica coletiva que produzem, por consequência, tanto manifestações de apoio quanto de revolta e rejeição às

mudanças culturais, especialmente contra as mulheres. O alto índice de feminicídio praticado no Brasil é ilustrativo nesse sentido (Waiselfisz, 2015). A nova imagem do mundo depende da integração das imagens de masculino e feminino na psique coletiva e individual, afirma Hillman (1984). Trata-se de uma época de profunda transformação, cuja explicação exige o entendimento sobre o processo arquetípico que se encontra na raiz das transformações sociais.

Essa nova fase, sistêmica e integrativa, pode ser identificada por sua ênfase em valores então considerados femininos ao longo dos séculos. São valores se traduzem na cooperação em vez da competição, da resolução de problemas à abordagem individualista, pelo uso da intuição à racionalidade irrestrita. Os novos valores denotam a adoção de uma perspectiva pluralista em detrimento a uma perspectiva centrada em uma visão androcêntrica e unilateral da realidade.

Deste modo, a configuração arquetípica expressa como *anima/us* guarda melhor correspondência ao seu propósito, qual seja, de atuar como uma ponte para um nível inconsciente muito mais profundo. O arquétipo do *anima/us* deve ser considerado como *psychopompo*, uma função transcendente que permite conectar uma pessoa a um sentimento de propósito último, um intermediário entre a consciência do ego e o seu inconsciente, uma potência presente tanto na dinâmica de homens quanto de mulheres biologicamente definidos, independentemente da identidade de gênero com o qual o ego se identifica.

O ciclo em que a sociedade contemporânea se encontra, segundo Byington (1982), corresponde ao início do ciclo da alteridade. O ciclo atual da sociedade pós-patriarcal é o início do ciclo da alteridade, na qual a consciência coletiva atinge uma personalidade adulta gerida pelo padrão arquetípico do *anima/us*, que implica na ampliação da autonomia do inconsciente e dos papéis do ego, que se desapega da necessidade de se identificar unicamente com o masculino ou com o feminino, presidindo a individuação. Os relatos das colaboradas se encontram em sintonia com essa potencialidade ao buscarem, por meio do *kung fu*, desenvolver aspectos encobertos pela sua inconsciência, questionando e desapegando-se cada vez mais de estereótipos culturais, colaborando para o desenvolvimento adequado de suas tarefas evolutivas, traduzidas na construção de novos sujeitos de seu próprio desejo, soberanas e psicologicamente muito mais fortalecidas.

Portanto, a abertura para as novas descobertas encontra-se favorecida pela constelação arquetípica de alteridade que permite a conscientização e o

favorecimento da transcendência, libertando as mulheres de projeções apaixonantes, invejadas ou persecutórias como tanto lhe foi atribuído por séculos. Trata-se mais do que um processo consciente de integração de aspectos antes atribuídos ao masculino e ao feminino; trata-se de uma compreensão mais ampla da consciência.

REFERÊNCIAS

- Abreu, Maira. (2011). Dicionário crítico do feminismo. *Cadernos Pagu*, (36), 405-415. Recuperado em 12 de agosto, 2015, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332011000100017
- ACAD Brasil (2013). Publicação oficial da Associação Brasileira de Academias. *Temas jurídicos impactam diretamente o seu negócio*, 20-23. Recuperado em 14 de março, 2016, de <http://www.acadbrasil.com.br/revista/revista64/index.html>
- Academia Sino-Brasileira de *Kung fu* (s.d.). *Kung Fu: versão curta de uma história muito longa*. São Paulo.
- Aguiar, José Otávio & Apolloni, Rodrigo Wolff (2008). Budismo, marcialidade e legitimação da violência: o kung fu e as disputas historiográficas sobre o mosteiro de Shaolin. *Projeto História*, São Paulo, nº 37, p. 261-278.
- Araújo, Maria de Fátima. (2005). Diferença e igualdade nas relações de gênero: revisitando o debate. *Psicologia Clínica*, 17(2), 41-52. Recuperado em 06 de agosto, 2015, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652005000200004&lng=en&tlng=pt. 10.1590/S0103-56652005000200004
- Amaral, A., & Coimbra, M. (2015). Expressões de ódio nos sites de redes sociais: o universo dos haters no caso# eunãomereçoserestuprada. *Contemporanea-Revista de Comunicação e Cultura*, 13(2), 294-310. Recuperado em 4 de outubro, 2015, de <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/contemporaneaposcom/article/view/14010>
- Andrade, C., & Holanda, A.F. (2010) Apontamentos sobre pesquisa qualitativa e pesquisa empírico-fenomenológica. *Estudos de Psicologia*, 27(2), pp. 259-268. Recuperado em 16 de abril de 2015, de <http://www.scielo.br/pdf/estpsi/v27n2/a13v27n2.pdf>
- Apolloni, R. W. (2004a). *"Shaolin à Brasileira"- Estudo sobre a presença e a transformação de elementos religiosos orientais no Kung fu praticado no Brasil*. Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, SP, Brasil. Recuperado em 8 dezembro, 2013, de <http://pt.scribd.com/doc/197167612/shaolin-a-brasileira>
- Apolloni, R. W. (2004b). *Eu sou a invencível deusa da espada - a representação da mulher na "cultura marcial" chinesa e seus possíveis reflexos nas relações de gênero*. REVER, São Paulo. Recuperado em 13 de julho, 2014, de http://www.pucsp.br/rever/rv1_2004/p_apolloni.pdf
- Apolloni, R.W., & Faveri, Rodrigo B. (2011). Apresentação: O desvelar histórico de Shaolin. In: Shahr, Mei. *O Mosteiro de Shaolin: história, religião e as artes*

marciais chinesas. Tradução: Rodrigo Wolff Apolloni e Rodrigo Borges de Faveri. São Paulo: Perspectiva.

- Bauer, Martin W., & Aarts, Bas. (2002). A construção do corpus: um princípio para a coleta de dados qualitativos. In: Pesquisa Qualitativa com texto, imagem e som – Um manual prático. Petrópolis: Editora Vozes.
- Bauman, Z. (1998). *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BBC Brasil. (2013a) *EUA autorizam mulheres a lutar em frentes de combate*. Recuperado em 25 de junho, 2014, de http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2013/01/130122_pentagono_eua_mulheres_mm.shtml
- BBC Brasil. (2013b). *Alemanha cria “terceiro gênero” para registro de recém-nascidos*. Recuperado em 28 de fevereiro, 2016, de: http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2013/08/130820_alemanha_terceirosexo_dg
- BBC Brasil. (2014). *Kung fu melhora autoestima de monjas no Nepal*. Recuperado em 13 de Agosto, 2015, de http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2010/04/100415_monjas_kungfu_co.shtml
- BBC Brasil. (2016) *'A Índia é aqui': Impunidade fez estupro coletivo virar motivo de ostentação, diz promotora*. Recuperado em 29 de maio, 2016, de <http://www.bbc.com/portuguese/brasil-36381694>
- BBC News. (2008). *Kung-Fu kicks off in Afghanistan*. Recuperado em 06 de outubro, 2015, de http://news.bbc.co.uk/2/hi/south_asia/8116491.stm
- Beauvoir, Simone de. (1949/2009). *O segundo sexo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Boff, Leonardo, & Muraro, R. M. (2002). *Feminino e Masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças*. Rio de Janeiro: Sextante.
- Boff, Leonardo, & Ribeiro, Lucia. (2007). *Masculino, feminino: experiências vividas*. Rio de Janeiro: Record.
- Bolen, Jean Shinoda (1990/2013). *As deusas e a mulher: nova psicologia das mulheres*. São Paulo, Paulus.
- Bonis, Gabriel (2015). Mulheres na guerra: ainda reina o estereótipo da vulnerabilidade. Coluna Politike. *Revista CartaCapital*. Recuperado em 16 de março, 2016, de: <http://politike.cartacapital.com.br/mulheres-na-guerra-ainda-reina-o-estereotipo-da-vulnerabilidade/>

- Bourdieu, P. (2012). *A dominação masculina*. Tradução de Maria Helena Kühner. 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Braun, H. (2012). *O feminino e o pós-moderno - o contexto do hipergênero*. Sessões do Imaginário - Cinema | Cibercultura | Tecnologias da Imagem, Porto Alegre, 17, out. Recuperado em 8 de outubro 2013, de <http://revistaseletronicas.pucrs.br/famecos/ojs/index.php/famecos/article/view/9971>
- Burigo, Joanna (2016). Rio 2016: a Olimpíada das Mulheres. Coluna Sociedade. *Revista CartaCapital*. Recuperado em 02 de setembro de 2016, de: <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/rio-2016-a-olimpiada-das-mulheres>
- Byington, C. (1982). Uma teoria mitológica da História. *Revista de Cultura Vozes*. Volume LXXVI. Ano 76, outubro, nº 8. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Byington, C. (2010). Prefácio: O martelo das feiticeiras - *Malleus Maleficarum* à luz de uma teoria simbólica da história. In Kramer, H.; Sprenger, J. *O martelo das feiticeiras: Malleus Maleficarum*. 21ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Capra, Fritjof. (2006) *O Tao da Física. Um Paralelo entre a Física Moderna e o Misticismo Oriental*. São Paulo: Ed. Cultrix.
- Carvalho, M. G. de (2015). Violência contra as mulheres: uma questão cultural. In: Barvinski, Sandra et al (Orgs.). *Violência contra a mulher: desafios e avanços*. Coleção Comissões, nº 18. Curitiba: OAB/PR.
- Churchill, Scott D. & Wertz, Frederick J. (2015). An Introduction to Phenomenological Research in Psychology: Historical, Conceptual and Methodological Foundations. *SAGE Handbook of Humanistic Psychology*. Second (revised) edition. Recuperado em 15 de novembro, 2015, de https://www.academia.edu/3753087/_An_Introduction_to_Phenomenological_Research_in_Psychology_Historical_Conceptual_and_Methodological_Foundations_co-author_Frederick_J._Wertz_SAGE_Handbook_of_Humanistic_Psychology_Second_Revised_Edition_2015_Pre-Publication_Draft_
- Collin, F. (2009). Diferença dos sexos (teorias da). In: Hirata, Helena et al (Orgs.). *Dicionário Crítico do Feminismo*. São Paulo: Editora UNESP.
- Constituição da República Federativa do Brasil (1988, 5 de outubro). Recuperado em 12 de junho, 2014, de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm
- CBKW. Confederação Brasileira de Kung-fu/Wushu. (2013). *Seleção Brasileira de Wushu retorna 12th World Wushu Championships com resultados positivos*. Recuperado em 31 de julho, 2014, de <http://www.cbkw.org.br/news/selecao-brasileira-de-wushu-retorna-12th-world-wushu-championships-com-resultados-positivos>

- Cooper, J. C. (1989). *Yin & Yang: A harmonia taoísta dos opostos*. São Paulo: Martins Fontes.
- Damergian, Sueli. (1991). O inconsciente na interação humana. *Psicologia-USP*. 2 (1/2): 65-76. São Paulo, SP.
- Decreto de 28 de Junho (1996). *Institui como Patrono do Quadro Complementar de Oficiais do Exército Brasileiro Maria Quitéria de Jesus*. Recuperado em 22 de julho, 2015, de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/dnn/Anterior%20a%202000/1996/Dnn4174.htm
- Delphy, Christine (2009). Teorias do patriarcado. In: Hirata, Helena et al (Orgs.). *Dicionário Crítico do Feminismo*. São Paulo: Editora UNESP
- Despeux, C. (1981). *Tai Chi Chuan - Arte Marcial, Técnica de Longa Vida*. São Paulo: Círculo do Livro.
- Diário do Grande ABC. (2015). *Andreense bate depressão e se destaca na prática do kung fu*. Recuperado em 13 de agosto, 2015, de <http://www.dgabc.com.br/Noticia/1460474/andreense-bate-depressao-e-se-destaca-na-pratica-do-kung-fu>
- Douglas, Claire (2002). O contexto histórico da psicologia analítica. In: Young-Eisendrath, P. & Dawson, T. (Orgs.) *Manual de Cambridge para estudos junguianos*. Trad. Daniel Bueno. Porto Alegre: Artmed Editora.
- Fairbank, John K., & Goldman, Merle. (2008). *China: uma nova história*. 3ª ed. Porto Alegre, RS: L&PM.
- Ferraz, S., & Almeida, M. A. B. de. (2012). *A inserção da mulher na arte marcial: o caso do kung fu*. EFDeportes.com, Revista Digital. Buenos Aires, Año 15, Nº 166, Marzo de 2012 http://www.usp.br/ludens/images/publicacoes/A_insercao_da%20mulher_na_arte_marcial_%20o_caso_do_kung_fu.pdf
- Ferreira Jr., Wanderley J. (2011). A questão do método nas ciências humanas. A compreensão como existencial em Heidegger e Gadamer. In: Peixoto, Adão José (Org.) *Fenomenologia: diálogos possíveis*. Campinas, SP: Editora Alínea; Goiânia, GO: Editora da PUC de Goiás.
- Ferretti, M. A. de C., & Knijnik, J. D. (2007). Mulheres podem praticar lutas? Um estudo sobre as representações sociais de lutadoras universitárias. *Revista Movimento*, Porto Alegre, v.13, n. 01, p.57-80. Recuperado em 2 de novembro, 2015, de [file:///C:/Users/USUARIO/Downloads/2925-10272-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/USUARIO/Downloads/2925-10272-1-PB%20(1).pdf)
- Fougeyrollas-Schwebel, Dominique. (2009). Movimentos feministas. In: Hirata, Helena et al (Orgs.). *Dicionário Crítico do Feminismo*. São Paulo: Editora UNESP

- Freud, Sigmund. (1932/1986). *Feminilidade*. In: *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos*(Conferência XXXIII). Rio de Janeiro: Imago (Edição eletrônica correspondente à Edição Standart brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. 22). Recuperado em 1 de fevereiro, 2016, de <http://pt.slideshare.net/felipearthur20/sigmund-freud-feminilidade-conferencia-xxxiii>
- Gambini, R. (1988). *O espelho índio: os jesuítas e a destruição da alma indígena*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo.
- Gambini, R. (2000). Conferência: Os grandes arquétipos da história da América Latina. II Congresso Latino-Americano de Psicologia Junguiana realizado na cidade do Rio de Janeiro. Recuperado em 03 de maio, 2015, de <https://www.youtube.com/watch?v=uhXtAKWl2To>
- Gazeta Web. *Mulheres lutam (mesmo) pela carreira nas artes marciais*. (2009, 25 de outubro). Recuperado em 11 de agosto, 2015, de <http://gazetaweb.globo.com/noticia.php?c=188331&e=6>
- Giorgi, A., & Sousa. D. (2010). *Método fenomenológico de investigação em psicologia*. Lisboa: Fim de Século.
- Gontijo, F. B. & Ribeiro, G. M. F. (2006). O Apolíneo e o Dionisíaco como manifestação da arte e da vida. *Existência e Arte* - Revista Eletrônica do Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano II - Número II. Recuperado em 20 de fevereiro, 2016, de http://www.ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/existenciaearte/Edicoes/2_Edicao/O%20APOLiNEO%20E%20DIONISiACO%20COMO%20MANIFESTACOES%20DA%20ARTE%20E%20DA%20VIDA%20%20Fernanda%20Belo%20Gontijo.pdf
- Globo Esporte. (2013). *Dia da Mulher: Jamilly Raquel mostra a força feminina no kung fu*.Fotos: Natacha Albuquerque/GE. Recuperado em 13 de julho, 2014, de <http://globoesporte.globo.com/ac/noticia/2013/03/dia-da-mulher-jamilly-raquel-mostra-forca-feminina-no-kung-fu.html>
- Globo TV Bahia Esporte. (2014). *Artes marciais de defesa pessoal são cada vez mais comuns entre as mulheres em Salvador*. Recuperado em 13 de julho, 2014, de <http://globotv.globo.com/rede-bahia/bahia-esporte/v/artes-marciais-de-defesa-pessoal-sao-cada-vez-mas-comuns-entre-as-mulheres-em-salvador/3072468/>
- Holanda, A.F., & Freitas, J. de L. (2011). Fenomenologia e Psicologia: vinculações. In Peixoto, A. J. (Org.), *Fenomenologia: diálogos possíveis*, pp. 97-112. Goiânia, GO: Editora da PUC de Goiás.
- Holanda, A.F. (2014). *Fenomenologia e humanismo: reflexões necessárias*. Curitiba: Juruá.

- Henning, S. (2012). The Maiden of Yue. Fount of Chinese Martial Arts Theory. *Revista de Artes Marciales Asiáticas*, 2(4), 40-53. Recuperado em 12 de agosto, 2015, de <http://dx.doi.org/10.18002/rama.v2i4.332>
- Hillman, J. (1975-2010). *Re-vendo a psicologia*. Trad. Gustavo Barcellos. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Hillman, J. (1984). *O mito da análise: três ensaios de psicologia arquetípica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Hillman, J. (1995). *Anima: anatomia de uma noção personificada*. 10ª ed., São Paulo, SP: Cultrix.
- Hopcke, R. H.(2012). *Guia para a obra completa de C.G. Jung*. 2ª ed., Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, C.G. (1928/2011). *O eu e o inconsciente*. (Vol. 7/2, 23ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, C.G. (1921/2012). *Tipos psicológicos*. (Vol. 6, 5ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, C.G. (1924/2011). *Os símbolos da transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia*. (Vol. 5, 7ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, C.G. (1927/2011). A mulher na Europa. In: Jung, C.G. *Civilização em transição*. (Vol. 10/3, 4ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, C.G. (1927/2011b). Alma e Terra. In: Jung, C.G. *Civilização em transição*. (Vol. 10/3, 4ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, C.G. (1929/2011). O Segredo da Flor de Ouro: um Livro de Vida Chinês. In: Jung, C.G. *Estudos Alquímicos* (Vol. 13, 2ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, C.G. (1935/2011). *A vida simbólica: escritos diversos*. (Vol. 18/1, 5ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, C.G. (1950/2012). *Aion. Estudo sobre o simbolismo do si-mesmo*. (Vol. 9/2, 9ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, C.G. (1952/2012). *Resposta a Jó*. (Vol. 11/4, 9ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, C.G. (1957/2012). *Ab-reação, análise dos sonhos e transferência*. (Vol. 16/2, 8ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, C.G. (1973/2002). *Cartas de C.C.Jung: vol II, 1946-1955*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Jung, Emma. (1931/2006). *Animus e Anima*. 5ª reimpr. São Paulo: Cultrix.
- Kipnis, Laura. (2009). *Coisa de mulher*. Rio de Janeiro: Editora Record.

- Kramer, Heinrich, & Sprenger, James (1484/2010). *O martelo das feiticeiras*. 21ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Laraia, Roque de Barros. (1997). Jardim do Éden revisitado. Ver. *Antropol.*, São Paulo, v 40(1), 149-164. Recuperado em 18 de agosto, 2015, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77011997000100005&lng=en&tlng=pt.10.1590/S0034-77011997000100005.
- Levy, L. F. (2002). *O novo Brasil*. São Paulo: Gazeta Mercantil: Nobel.
- Leopoldi, J. S. (2002). Rousseau - estado de natureza, o “bom selvagem” e as sociedades indígenas. *RevistaALCEU. Comunicação, Cultura e Política.v.2*, n.4, p. 158 a 172 - jan./jun. 2002. Editora PUC-Rio. Recuperado em 10 de abril, 2016, de: http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/alceu_n4_Leopoldi.pdf
- Lei nº 12.615, de 30 de abril (2012). *Inscreve o nome de Anita Garibaldi - Ana Maria de Jesus Ribeiro - no Livro dos Heróis da Pátria*. Recuperado em 22 de julho, 2015, de: http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/_Ato2011-2014/2012/Lei/L12615.htm
- Lei nº 12.705 de 8 de agosto (2012). *Dispõe sobre os requisitos para ingresso nos cursos de formação de militares de carreira do Exército*. Recuperado em 7 de julho, 2014, de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2012/Lei/L12705.htm
- Lei nº 13.104 de 9 de março (2015). *Altera o art. 121 do Decreto-Lei no 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, para prever o feminicídio como circunstância qualificadora do crime de homicídio, e o art. 1º da Lei no 8.072, de 25 de julho de 1990, para incluir o feminicídio no rol dos crimes hediondos*. Recuperado em 02 de novembro, 2016, de: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/lei/L13104.htm
- Liang, Shou-Yu, & Wu, Wen-Ching (1993). *Tai Chi Chuan - 24 and 48 Postures with Martial Applications*. 2.ª ed. ISBN: 1-886969-33-7. Rev. ed. of A guide to Taijiquan, Quality Books Inc.
- Lins, R. N. (2008). *A cama na varanda: arejando nossas idéias a respeito de amor e sexo: novas tendências*. Ed. rev. e ampliada. 3ª Ed. Rio de Janeiro: BestSeller.
- Lopes, Tania A. Araújo, Débora C. (s.d). *O papel das mulheres negras nos movimentos de resistência*. Nucleo de Educação à Distância da UFPR. Recuperado em 03 de Agosto, 2015, de: http://www.nead.ufpr.br/arquivosMoodle/Etnico_Racial/relacoes_etnicoraciais_mod4
- Löwy, Ilana (2009). Ciências e gênero. In: Hirata, Helena et al (Orgs.). *Dicionário Crítico do Feminismo*. São Paulo: Editora UNESP

- Luz, Nanci Stanck (2015). Estudos de gênero e o enfrentamento da violência contra a mulher. In: Barvinski, Sandra et al (Orgs.). *Violência contra a mulher: desafios e avanços*. Coleção Comissões, nº 18. Curitiba: OAB/PR.
- Maffesoli, Michel. (1987). *A dinâmica da violência*. São Paulo: Ed. Revista dos Tribunais.
- Markun, P. (1999/2003). *Anita Garibaldi: uma heroína brasileira*. 5ª ed. São Paulo: Editora SENAC São Paulo.
- Mathieu, Nicole-Claude. (2009). Sexo e gênero. In: Hirata, Helena et al (Orgs.). *Dicionário Crítico do Feminismo*. São Paulo: Editora UNESP.
- Mello, Ana Cláudia R. Costa D. (2015). Mulheres na guerra. Pelo esforço de guerra ou como combatentes. Sim, elas estiveram lá! *Revista Pré-Univesp*, nº 51. Trabalho. Outubro/2015. Recuperado em 20 de outubro, 2015, de <http://pre.univesp.br/as-mulheres-na-guerra#.ViaXPn6rRdg>
- Michaelis (1998-2007). *Moderno Dicionário de Português Online*. Editora Melhoramentos. Recuperado em 05 de março, 2016, de <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php>
- Ministério da Justiça e Cidadania (2007). *CNJ vai analisar sentença na qual juiz diz que Lei Maria da Penha é diabólica*. Secretaria Especial de Política para as Mulheres. Recuperado em 14 de julho, 2016, de http://www.spm.gov.br/area-imprensa/ultimas_noticias/2007/10/not_cnj_analisa_juiz
- Monteiro, Dulcinéia da Mata Ribeiro. (1998). *Mulher: feminino plural. Mitologia, história e psicanálise*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Moreira, Daniel A. (2002). *O método fenomenológico na pesquisa*. São Paulo: Pioneira Thomson.
- Muraro, R. M. (1993). *A mulher no terceiro milênio: uma história da mulher através dos tempos e suas perspectivas para o futuro*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Narvaz, Martha, & Nardi, Henrique Caetano. (2007). Problematizações feministas à obra de Michel Foucault. *Revista Mal Estar e Subjetividade*, 7(1), 45-70. Recuperado em 30 de setembro de 2015, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482007000100005&lng=pt&lng=ptFirefoxHTMLShellOpenCommand.
- Neumann, Erich. (1952/2000). *O medo do feminino e outros ensaios sobre a psicologia feminina*. São Paulo: Paulus.
- Neumann, Erich. (1959/2006). *A grande mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*. 5ª ed. São Paulo: Paulus.

- Neves, Sofia. & Nogueira, Conceição. (2003). A Psicologia feminista e a violência contra as mulheres na intimidade: a (re)construção dos espaços terapêuticos. *Psicologia & Sociedade*. 15(2): 43-64; jul.dez/2003 Recuperado em 10 de julho, 2016, de <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-71822003000200004>
- Olympic Spirit (2008). *Kung fu girls in India*. Recuperado em 06 de outubro, 2015, de <http://olympic-spirit.blogspot.com.br/2008/07/kung-fu-girls-in-india.html>
- Oliveira, Vladimir L. de. (2009). *A Mística do Sagrado no Toque dos Chakras*. Curitiba: Prottexto.
- ONU Mulheres Brasil (s.d.). *Visão Geral*. Recuperado em 28 de julho, 2015, de <http://www.onumulheres.org.br/brasil/visao-geral/>
- Padilha, M. da G. S. & Antunes, M. C. (2015) Aspectos psicológicos e acolhimento de mulher vítima de violência doméstica e familiar. In: Barvinski, Sandra et al (Orgs.). *Violência contra a mulher: desafios e avanços*. Coleção Comissões, nº 18. Curitiba: OAB/PR.
- Paiva, Vera. (1989). *Evas, Marias, Liliths... as voltas do feminino*. São Paulo, SP: Editora Brasiliense.
- Peterson, Barbara B. (Editor-in-chief) (2000). Notable Women of China: Shang Dynasty to the Early Twentieth Century. (Ass.Editors) He Hong Fei, Han Tie. Wang Jiyu; Zhang Guangyu. Na East Gate Book, M.E. Sharp., USA.
- Penna, E. M. D. (2004). *O paradigma junguiano no Contexto da Metodologia Qualitativa de Pesquisa*. Psicologia USP, 16(3), 71-94, São Paulo.
- Penna, E. M. D. (2009). *Processamento simbólico arquetípico: uma proposta de método de pesquisa em psicologia analítica*. Pontifícia Universidade Católica de SP. Programa de estudos pós-graduados em psicologia clínica. Núcleo de estudos junguianos, São Paulo.
- People's Daily Online China. (2013). *Hong Kong Airlines stewardesses learn Wing Chun kung fu*. Recuperado em 06 de outubro, 2015, de <http://en.people.cn/102774/8352307.html>
- Perrot, Michelle (2009). História (sexual da). In: Hirata, Helena et al (Orgs.). *Dicionário Crítico do Feminismo*. São Paulo: Editora UNESP.
- Pinterest. *Kill Bill* (2003). Recuperado em 04 de outubro, 2015, de <https://br.pinterest.com/pin/510384570243159896/>
- Pinterest. *O Clã das Adagas Voadoras* (2004). Recuperado em 04 de outubro, 2015, de <https://br.pinterest.com/pin/5136987047983767/>
- Qualls-Corbett (1990/2005). *A prostituta sagrada: a face eterna do feminino*. São Paulo: Paulus.

- Ranke-Heinemann, Uta. (1996). *Eunucos pelo Reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. São Paulo: Rosa dos Tempos.
- Relatório Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher* (2015). Recuperado em 14 de novembro, 2015, disponível em <http://www12.senado.leg.br/senado/procuradoria/publicacao/pesquisa-violencia-domestica-e-familiar-contras-as-mulheres>
- Ribeiro, Djamila (2016). Bela, recatada e do lar: matéria da 'Veja' é tão 1792. Coluna Política. *Revista CartaCapital*. Recuperado em 20 de abril, 2016, de: <http://www.cartacapital.com.br/politica/bela-recatada-e-do-lar-materia-da-veja-e-cao-1792>
- Rubio, Kátia (2001). *O atleta e o mito do herói. O imaginário esportivo contemporâneo*. São Paulo, SP: Casa do Psicólogo.
- Salinas, Carmen. (2003). Generando otras potencias: fútbol y género: Caso Club Boca Juniors. *Lecturas: EF y Deportes*, Buenos Aires, v. 8, n. 56, 2003. Recuperado em 2 de novembro, 2015, de <http://www.efdeportes.com/efd56/genero.htm>
- Samuels, Andrew. Shorter, Bani. Plaut, Fred. (1988). *Dicionário crítico de análise junguiana*. Rio de Janeiro: Imago.
- Samuels, Andrew. (1992). *A psique plural. Personalidade, moralidade e o pai*. Rio de Janeiro: Imago.
- Samuels, Andrew. (2002). Introdução: Jung e os pós-junguianos. In: Young-Eisendrath, P. & Dawson, T. (Orgs.). *Manual de Cambridge para estudos junguianos*. Trad. Daniel Bueno. Porto Alegre: Artmed Editora.
- Samuels, Andrew. (1989). *Jung e os pós-junguianos*. Trad. Eva Lucia Salm. Rio de Janeiro: Imago
- Samuels, A. (2012, 25 de janeiro). *The Guardian*. *This could be Carl Jung's century*. Recuperado em 07 de outubro, 2015, de <http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2012/jan/25/carl-jung-century>.
- Santos, L. C., Carvalho, A. B., Amaral, J. G., Borges, L. A., & Mayorga, C. (2016). Gênero, feminismo e psicologia social no Brasil: análise da revista *Psicologia & Sociedade* (1996-2010). In *Revista Psicologia & Sociedade*. Universidade Federal de Minas Gerais. 28(3), 589-603. Recuperado em 12 de agosto, 2016 de <http://dx.doi.org/10.1590/1807-03102016v28n3p589>
- Scott, Joan. (1995). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In. *Revista Educação e Realidade*. 20(02), jul/dez, p. 71-99. Recuperado em 10 de maio, 2016, de https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1210/scott_gender2.pdf?sequence=1

- Segrillo, Angelo. (s.d). A nova velha China. *Revista História Viva Especial China, o retorno do dragão*. Nº 34, ISSN 1679-8872, Duetto, SP.
- Senkvics, Adriano. (2012). *Um breve histórico da participação das mulheres nos Jogos Olímpicos*. Recuperado em 6 de julho, 2015, de <https://ensaiosdegenero.wordpress.com/2012/07/31/um-historico-da-participacao-das-mulheres-nos-jogos-olimpicos/>
- Serbena, C. A. (2006). *O Mito do Herói nos Jogos de Representação (RPG)*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil. Recuperado em 3 de outubro, 2013, de <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/88266/235278.pdf?sequence=1>
- Shahar, M. (2011). *O Mosteiro de Shaolin: história, religião e as artes marciais chinesas*. Tradução: Rodrigo Wolff Apolloni e Rodrigo Borges de Faveri. São Paulo: Perspectiva.
- Shamdasani, Sonu. (2005). *Jung e a construção da psicologia moderna*. São Paulo: Ideias & Letras.
- Shultz, D. & Shultz, S. E. (2005). *História da psicologia moderna*. São Paulo: Thomson Learning.
- Singer, June. (1976/1995). *Androginia. Rumo a uma nova teoria da sexualidade*. 10ª ed. São Paulo: Cultrix.
- SPM - Secretaria de Políticas para as Mulheres. (2011). *Pacto Nacional pelo Enfrentamento à Violência contra as Mulheres*. Brasília. Recuperado em 20 de março, 2016, de: <http://www.spm.gov.br/sobre/publicacoes/publicacoes/2011/pacto-nacional>
- Stein, Murray (2006). *Jung: o mapa da alma: uma introdução*. 5ª ed. São Paulo: Cultrix.
- Steinem, Gloria (1990/2013). Prefácio. In: Bolen, Jean Shinoda. *As deusas e a mulher: nova psicologia das mulheres*. São Paulo: Paulus.
- Teixeira, Maria Cecília S. & Porto, Maria do Rosário S. (1998). Violência, insegurança e imaginário do medo. *Cadernos Cedes*, ano XIX, nº 47, dezembro/98. Recuperado em 29 de maio, 2016, de <http://www.scielo.br/pdf/ccedes/v19n47/v1947a05.pdf>
- Torrão Filho, Amilcar (2005). Uma questão de gênero: onde o masculino e o feminino se cruzam. *Cadernos Pagu* (24), janeiro-junho de 2005, pp.127-152. Recuperado em 29 de setembro, 2015, de <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n24/n24a07.pdf>

- UNESCO. (2010). *Historic Monuments of Dengfeng in "The Centre of Heaven and Earth"*. Recuperado em 19 de julho, 2015, de <http://whc.unesco.org/en/list/1305/>.
- von Franz, M.-L. (1964/2008). O processo de individuação. In: Jung, C.G. *O Homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, p. 255.
- von Franz, M.-L. (1990). *A interpretação dos contos de fada*. São Paulo: Paulus.
- Vieira, J. A. (2005). A identidade da mulher na modernidade. *DELTA: Documentação de Estudos em Lingüística Teórica e Aplicada*, 21(spe), 207-238. Recuperado em 3 de outubro de 2013 de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_isoref&pid=S0102-4502005000300012&lng=en&tling=pt
- Waiselfisz, Julio J. (2012). Mapa da Violência 2012. *Atualização: Homicídios de Mulheres no Brasil*. Instituto Sangari. Recuperado em 26 de julho, 2015, de http://www.mapadaviolencia.org.br/mapa2012_mulheres.php
- Waiselfisz, Julio J. (2015). Mapa da Violência 2015. *Homicídio de Mulheres no Brasil*. Instituto Sangari. Recuperado em 1º de maio, 2016. Recuperado de <http://www.mapadaviolencia.org.br/>
- Whitmont, E.C. (1991a). *A busca do símbolo*. Conceitos básicos de Psicologia Analítica. São Paulo: Cultrix.
- Whitmont, E.C. (1991b). *O retorno da Deusa*. Tradução de Maria Silvia Mourão. São Paulo: Summus.
- Woolger, Jennifer B., & Woolger, Roger J. (1987). *A deusa interior. Um guia sobre os eternos mitos femininos que moldam nossas vidas*. São Paulo: Cultrix.
- Young-Eisendrath, P. (1995). *Bruxas e heróis. Uma abordagem feminista na terapia junguiana de casais*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Summus.
- Young-Eisendrath, P. (2001). *A mulher e o desejo: muito mais do que a vontade de ser querida*. Trad. Léa Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Rocco.
- Young-Eisendrath, P., & Dawson, T. (Orgs.). (2002). *Manual de Cambridge para estudos junguianos*. Trad. Daniel Bueno. Porto Alegre: Artmed Editora.
- Young-Eisendrath, P. (2002). Gênero e contra-sexualidade: a contribuição de Jung e além. In: Young-Eisendrath, P. & Dawson, T. (Orgs.). *Manual de Cambridge para estudos junguianos*. Trad. Daniel Bueno. Porto Alegre: Artmed Editora.
- Zanella, Andrisa K., & Peres, Lúcia M. V. (2013). As contribuições dos estudos do imaginário ao conceito de corpo biográfico. *Educere et Educare Revista de Educação*. Vol. 8, nº 16, jul/dez. 2013, p. 343-356. Recuperado em 04 de

outubro, 2015, de [http://e-](http://e-revista.unioeste.br/index.php/educereeteducare/article/view/8933)
revista.unioeste.br/index.php/educereeteducare/article/view/8933

Apêndice A: ROTEIRO DE PERGUNTAS SEMIESTRUTURADO

1. O que é *kung fu*? Coreografia? Combate?
2. Existem outras marciais também eficazes para proteção. Por que o *kung fu*?
3. O que a levou a escolher o *kung fu*?
4. Como mulher praticante de *kung fu*, como você acha que as pessoas te veem?
5. Como mulher praticante de *kung fu*, como você se vê/sente?
6. Como é a interação entre homens e mulheres na academia?
7. Como é a experiência de ser mulher dentro desse mundo marcial?
8. Mulher e feminino são sinônimos?
9. Quem mais influenciou a sua formação como mulher?
10. Quais são os benefícios do *kung fu*?
11. Gosta de filme de luta? E jogos de *videogames*?
12. Você acha que os filmes influenciam as mulheres a praticar *kung fu*?
13. Como se sentiu ao adentrar a academia de *kung fu* pela primeira vez?
14. Como sua família reagiu ao seu ingresso no *kung fu*?
15. A mulher que faz *kung fu* é a mesma que faz outras modalidades de arte marcial?
16. Você acha que mulheres praticantes de *kung fu* podem ser vistas como “não femininas”?
17. O *kung fu* é uma prática masculina?
18. Marcialidade é sinônimo de masculino?
19. Você a mudaria em alguma coisa na sua academia?
20. O *kung fu* modela o corpo?
21. Como é o uniforme do praticante de *kung fu*?
22. O que é ser mulher hoje nos dias atuais?
23. Você recomendaria *kung fu* às mulheres? Por quê?

Apêndice B: MODELO DE QUESTIONÁRIO SOCIODEMOGRÁFICO

I. Nome ou iniciais: _____ Data: _____ Idade: _____ Sexo: ()F ()M

1. Qual sua religião?

- () Católica
() Protestante ou Evangélica
() Espírita
() Umbanda ou Candomblé
() Religião oriental
() sem religião
() outra (qual?) _____

2. Qual seu estado civil?

- () solteira
() casada/companheiro
() separada/divorciada
() viúva

3. Tem filhos?

- () sim (quantos?) _____
() não

4. Se não tem filhos, planeja ter?

- () sim
() não

5. Trabalha atualmente?

- () Não
() Sim

6. Qual é sua escolaridade?

- () fundamental
() médio
() superior
() pós graduação _____

7. Mora com

- () pais e/ou irmãos
() sozinha
() com cônjuge e/ou filhos
() amigos

8. Você já sofreu algum tipo de discriminação/violência?

- () Não
() Sim (qual?) _____

II. Relativo ao Kung fu:

1. Qual sua relação com o Kung fu? (aluna, instrutora, etc.) _____
2. Há quanto tempo você treina Kung fu? _____
3. Quantas vezes por semana você se dedica ao treino? _____
4. Com quantos anos você começou o Kung fu? _____
5. Qual é a modalidade de Kung fu que você pratica? _____
6. O Kung fu implica em ganho econômico em sua vida atualmente? _____
7. A prática do Kung fu influencia relações de afeto com parceiros? _____
8. Avalie a importância do Kung fu na sua vida
(assinale uma nota de 0 a 10 – de nenhuma a total importância):

0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	----

Anexo 1: Aprovação pelo Comitê de Ética em Pesquisa – CEP/SD:

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARANÁ - SETOR DE
CIÊNCIAS DA SAÚDE/ SCS -



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: A dinâmica psíquica da mulher praticante de kung-fu segundo a psicologia analítica de C.G. Jung.

Pesquisador: MICHELLE SUZANA DE ALMEIDA GABANI

Área Temática:

Versão: 3

CAAE: 36065014.9.0000.0102

Instituição Proponente: Programa de pós-graduação em psicologia

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 896.748

Data da Relatoria: 02/12/2014

Apresentação do Projeto:

Pesquisadora responsável: MICHELLE SUZANA DE ALMEIDA GABANI, orientador Prof. Carlos Augusto

Serbena Considerando a condição de inferioridade que o feminino foi relegado ao longo dos séculos na sociedade ocidental, adotando um modelo em relação ao masculino com características de dependência e submissão, a atração por práticas esportivas de combate como o kung-fu contraria modelos socialmente definidos relacionados ao feminino. Partindo desta premissa, a pesquisa proposta visa descrever a dinâmica psíquica

decorrente da relação entre mulheres e a prática do kung-fu, uma arte marcial tradicionalmente masculina caracterizada tanto por seu viés filosófico/religioso quanto pela violência de suas técnicas.

A hipótese apresentada é a de que a dinâmica psíquica de mulheres que praticam e vivenciam o simbolismo de uma técnica marcial/filosófica/religiosa como kung-fu é marcada por sua projeção e identificação inconsciente com o modelo arquetípico masculino do monge guerreiro presente no universo simbólico desta arte marcial, estimulando-as a um processo de elaboração de potenciais desconhecidos, que vão além dos ganhos notadamente físicos que a prática esportiva produz.

O fenômeno investigado terá como base teórica norteadora os conceitos de Psicologia Analítica de C.G.

Endereço: Rua Padre Camargo, 280

Bairro: 2º andar

CEP: 80.060-240

UF: PR **Município:** CURITIBA

Telefone: (41)3360-7259

E-mail: cometica.saude@ufpr.br

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARANÁ - SETOR DE
CIÊNCIAS DA SAÚDE/ SCS -**



Continuação do Parecer: 896.748

Jung e de pós-junguianos. As participantes da pesquisa ora proposta serão do gênero feminino, com idade mínima de 18 (dezoito) anos, sem restrição de idade limite, raça, cor ou grupo social, residentes em Curitiba e Região Metropolitana

e que possuam mais de seis meses de prática regular considerando um tempo mínimo necessário para adaptação à técnica e a alcance do primeiro exame de graduação de faixa, normalmente realizado entre o terceiro e sexto mês de prática.

Objetivo da Pesquisa:

A pesquisa apresenta como objetivo geral descrever a dinâmica psíquica decorrente da relação entre mulheres maiores de 18 anos e a arte marcial tradicionalmente masculina denominada kung-fu, que possuam no mínimo 6 meses de prática e que residam em Curitiba e Região Metropolitana, tendo como suporte teórico a Psicologia Analítica de C.G. Jung.

Como objetivos específicos aparecem os seguintes: (1) Identificar as motivações que levam mulheres a escolherem o kung-fu em detrimento de outras modalidades de artes marciais; (2) Caracterizar as descrições que as mulheres praticantes fazem de si mesmas antes e depois de seu ingresso no universo marcial do kung-fu; (3) Investigar as relações afetivas estabelecidas individualmente pelas praticantes entrevistadas, antes e depois de seu ingresso no universo marcial do kung-fu; (4) Descrever os principais símbolos da arte marcial do kung-fu apontados pelas entrevistadas.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Segundo a pesquisadora, a participação na pesquisa proporcionará autoconhecimento às participantes.

Havendo algum desconforto, será disponibilizado atendimento psicológico junto ao Centro de Psicologia Aplicada (CPA) da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

As recomendações solicitadas no Parecer nº 872.584, foram atendidas.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Os demais documentos encontram-se presentes. Foi anexada a declaração final modelo CONEP, onde o Coparticipante declara ter lido e concordar com o Parecer deste CEP/SD.

Recomendações:

Solicitamos que sejam apresentados a este CEP, relatórios semestrais e final, sobre o andamento da pesquisa, bem como informações relativas às modificações do protocolo, cancelamento, encerramento e destino dos conhecimentos obtidos, através da Plataforma Brasil - no modo:

Endereço: Rua Padre Camargo, 280	CEP: 80.060-240
Bairro: 2º andar	
UF: PR	Município: CURITIBA
Telefone: (41)3380-7259	E-mail: cometica.saude@ufpr.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
PARANÁ - SETOR DE
CIÊNCIAS DA SAÚDE/ SCS -



Continuação do Parecer: 096.748

NOTIFICAÇÃO. Demais alterações e prorrogação de prazo devem ser enviadas no modo EMENDA. Lembrando que o cronograma de execução da pesquisa deve ser atualizado no sistema Plataforma Brasil antes de enviar solicitação de prorrogação de prazo.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

- É obrigatório retirar na secretaria do CEP/SD uma cópia do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido com carimbo onde constará data de aprovação por este CEP/SD, sendo este modelo reproduzido para aplicar junto ao participante da pesquisa.

O TCLE deverá conter duas vias, uma ficará com o pesquisador e uma cópia ficará com o participante da pesquisa (Carta Circular nº. 003/2011 CONEP/CNS).

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

Considerações Finais a critério do CEP:

CURITIBA, 03 de Dezembro de 2014

Assinado por:
Claudia Seely Rocco
(Coordenador)

Endereço: Rua Padre Camargo, 280
Bairro: 2º andar CEP: 80.060-240
UF: PR Município: CURITIBA
Telefone: (41)3380-7259 E-mail: cometica.saude@ufpr.br

Anexo 2: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, Michelle Suzana de Almeida Gabani, aluna do programa de Mestrado em Psicologia Clínica e pesquisadora da Universidade Federal do Paraná, convido você, mulher praticante da arte marcial chinesa denominada de *kung-fu*, a participar de um estudo intitulado "A DINÂMICA PSÍQUICA DA MULHER PRATICANTE DE KUNG-FU SEGUNDO A PSICOLOGIA ANALÍTICA DE C. G. JUNG".

a) O objetivo desta pesquisa é descrever a dinâmica psíquica de mulheres praticantes de *kung-fu*, um contexto até então hegemonicamente masculino, ampliando assim a compreensão de mais uma das muitas facetas do feminino na atualidade.

b) Caso você participe da pesquisa, será necessário submeter-se a uma entrevista relacionada à sua experiência e os motivos para a escolha da arte marcial em questão.

c) A entrevista poderá ser realizada em local conveniente para a participante da pesquisa, em local e data previamente combinado com a pesquisadora considerando as seguintes opções: 1. Senda Academia de Arte Marcial; 2. CPA – Centro de Psicologia Aplicada da Universidade Federal do Paraná. Tempo de duração da entrevista de aproximadamente 01 (uma) hora.

d) Havendo algum desconforto psicológico, será disponibilizado atendimento junto ao Centro de Psicologia Aplicada (CPA) da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

e) Além de contribuir com o desenvolvimento do conhecimento científico na área da psicologia, sua participação contribuirá para o seu autoconhecimento.

f) A pesquisadora Michelle Suzana de Almeida Gabani, psicóloga, aluna do citado programa de pós-graduação, poderá ser contatada em horário comercial pelos telefones 41 3310-2727, 41 9176-3595 e no endereço comercial na rua Dr. Muricy, 970, cj. 133, Centro, Curitiba, PR, para esclarecer eventuais dúvidas que você possa ter e fornecer as informações que queira, antes, durante ou depois de encerrado o estudo.

g) A sua participação neste estudo é voluntária e se você não quiser mais fazer parte da pesquisa poderá desistir a qualquer momento e solicitar que te devolvam o termo de consentimento livre e esclarecido assinado.

h) As informações relacionadas ao estudo poderão ser conhecidas por pessoas autorizadas (orientador Prof. Dr. Carlos Augusto Serbena). No entanto, se qualquer informação for divulgada em relatório ou publicação, isto será feito sob forma codificada para que a **sua identidade seja preservada e mantida a confidencialidade**. A sua entrevista será gravada, respeitando-se completamente o seu anonimato. Tão logo transcrita a entrevista e encerrada a pesquisa o conteúdo será desgravado ou destruído.

Aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa
em Seres Humanos do Setor de Ciências da
Saúde/UFPR.
Parecer CEP/SD-PB.nº 896 748
na data de 03/12/2014

Rubricas:
Participante da Pesquisa e /ou responsável legal _____
Pesquisador Responsável _____
Orientador _____ Orientado _____

Comitê de ética em Pesquisa do Setor de Ciências da Saúde da UFPR
Rua Pe. Camargo, 280 – 2º andar – Alto da Glória – Curitiba-PR – CEP:80060-240
Tel (41) 3360-7259 - e-mail: cometica.saude@ufpr.br

i) As despesas necessárias para a realização da pesquisa não são de sua responsabilidade e pela sua participação no estudo você não receberá qualquer valor em dinheiro.

j) Quando os resultados forem publicados, não aparecerá seu nome, e sim um código.

Eu, _____ li esse termo de consentimento e compreendi a natureza e objetivo do estudo do qual concordei em participar. A explicação que recebi menciona os riscos e benefícios. Eu entendi que sou livre para interromper minha participação a qualquer momento sem justificar minha decisão. Fui informada que serei atendida sem custos se eu apresentar algum desconforto psicológico conforme relacionado no item d.

Eu concordo voluntariamente em participar deste estudo.

Assinatura do participante de pesquisa

Local e data


Assinatura da Pesquisadora